روي جاكسون

نيتشه والإسلام



ترجمة: حمّود حمّود





نيتشه والإسلام



Roy Jackson

Nietzsche and Islam

Authorised translation from the English language edition published by
Routledge 2007, a member of the Taylor & Francis Group



روي جاكسون

نيتشه والإسلام

ترجمة: حمّود حمّود







الكتاب: **نيتشه والإسلام**

المؤلف: **روي جاكسون**

ترجمة: **حمّود حمّود**

جداول

للنشر والترجمة والتوزيع

الحمرا ـ شارع كراكاس ـ بناية البركة ـ الطابق الأول

هاتف: 00961 1 746638 ـ فاكس: 00961 1 746637

ص.ب: 5558ـ13 شوران ـ بيروت ـ لبنان

e-mail: d.jadawel@gmail.com

www.jadawel.net

مؤمنون بلا حدود

زنقة غابس ـ الرباط ـ المغرب

هاتف: 00212537730450

e-mail: info@mominoun.com

الطبعة الأولى

كانون الثاني / يناير 2015

ISBN 978-614-418-262-8

طبع في لبنان

caracas Str. - Al-Baraka Bldg.

P.O.Box: 5558-13 Shouran

Beirut - Lebanon

First Published 2015 Beirut



المحتويات




مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد



مكتبة
الفكر الجديد

إهداء المؤلف

إلى زوجتي آسمي

وطفليَّ، رائف وناديا




مكتبة
الفكر الجديد

إهداء المترجم

إلى سميّة...

حيث الروح وحيث سوما




مكتبة
الفكر الجديد

مقدمة الترجمة العربية

الكثير من الأحداث قد حدثت، وبخاصة في العالم الإسلامي، منذ سنة 2007 عندما نُشر لأول مرة كتاب «نيتشه والإسلام». لقد أدّت هذه الأحداث بالعديد من المسلمين وغير المسلمين (العلماء والمؤمنين العاديين وغير المؤمنين على حدّ سواء) إلى إثارة أو إحياء أسئلة مهمة تتعلق بقضايا ماذا يعني أنْ يكون المرء مسلمًا في العالم الحديث، وكذلك (إذا كان هناك ثمة أمر واحد قد تعلمناه) ليس هناك إجابة سهلة، حول «ما هو المسلم»؟ هل هو مرادف لـ «ما هو الكائن الإنساني»؟ إنّ سؤالًا ما يجعلنا إنسانيين وما إذا كان من الممكن المضي في تجاوز شرطنا الإنساني الحالي لهي قضايا قد تمّ تناولها في الإسلام وفي أعمال نيتشه. وعلى الرغم من أنّ القضايا في أعمال نيتشه أقل أهمية أو دراماتيكية، إلا أنها أيضًا لم تعد ثابتة. ومع صعود أعمال من خلال «الملحدين الجدد»، التي غالبًا ما تقدمنا بصورة بشرية اختزالية، فإنّ نقد نيتشه لـ«الإيمان» بالحداثة والعلوم تسمح بإمكانية رؤية الإنسان على نحو أكثر كلانية. لقد قدم نيتشه، في الواقع، في أعماله أكثر من مئة إشارة إلى الإسلام والثقافات الإسلامية. فنجده في بعض الأحيان يثني كثيرًا على الإسلام، حيث أعجب بالشعر الصوفي للشاعر حافظ (الشيرازي). كما أنه تحدث عن الإنجازات العظيمة للمسلمين في إسبانيا، وقد نظر إلى الإسلام كدين يؤكد على الحياة، على العكس من المسيحية كدين ناكر للحياة في فترته التي عاش بها. وفي حين يبدو، إلى درجة ما، يستخدم ساخرًا الإسلامَ كمِدقٍّ ضد الدين في العالم الغربي في فترته، إلا أنّ هذا، مع ذلك، يشير إلى أنّ «إلحاد» نيتشه يقدم لنا مستقبلًا أكثر روحانية وأكثر سحرية (إذا ما استخدمنا كلمة مناسبة) مما يُقدّم لنا من خيارات جافة وجوفاء في العالم المادي وما بعد الحديث. إنه يقدم فرصةً للإسلام بغية الوقوف ضد العناصر الأصولية وللإظهار للعالم ما ينبغي فعله حقًا لمستقبلنا.

روي جاكسون




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الأول

صراع الحضارات
خلفية الجدل والعمل المجمل

لهذا الكتاب هدفان مترابطان: الأول، ينطلق ليبرهن أنه خلافًا للكثير من التصورات حول الموضوع، فإنّ فريدريك نيتشه ليس الحامل المعياري للإلحاد. وفي الواقع، وكما سيُناقش، لقد دُمج الرجل وفلسفته بدينية عميقة. الثاني، إنني سأجادل بأنّ لفلسفة نيتشه أهمية خاصة تتعلق بكيفية فهم الهوية الإسلامية في العالم المعاصر. إنه بينما تحدث نيتشه نادرًا عن الإسلام على نحو خاص، فإنّ إعجابه به، كدين، كان يتناقض بشكل حاد مع نقده للمسيحية. ما أشرع به لأحدده هو لماذا شعر نيتشه بميله لأنْ يكون سمحًا تجاه الإسلام، وفي سياق عملية هذا التحديد، ماذا يخبرنا هذا حول رؤى نيتشه الخاصة بشأن أهمية الدين.

تكتسي قضية الهوية الإسلامية أهمية حاسمة في ضوء الأحداث الجارية، وتحديدًا «ما بعد [جدالات] 11/ 9» المصحوبة بتركيز كبير على معالم أطروحة «صراع الحضارات». وفي حين كان نيتشه يتوجه إلى جمهور من ثقافة وعصر مختلفين، فإنني أهدف إلى إظهار أنّ فلسفته يمكن أنْ تُقدّم مساهمة مهمة في هذا الجدل الدائر.

وفي بلوغ هذه الأهداف، فإنني أريد التركيز على ما يُعتبر بارادايمات الإسلام الرئيسة: وهي القرآن ومحمّد والمدينة، بوصفها «الدولة الإسلامية» الأولى، وكذلك الخلفاء الراشدون. سيكون التركيز على هذه البارادايمات وذلك لكونها غدت مُسيطرةً من حيث شروط الهوية الإسلامية وسط الإحيائيين من العلماء المسلمين. وفي هذا الصدد، فإنّ «العودة» إلى الإسلام، بما تُصوّر على أنه العصر الذهبي، ليست أصيلة ولا حتى تُرى،



من قبل الإسلاميين على أنها غير عقيدية. وعلى أية حال، فإنّ الأصالة تكمن وفق معنى كيفية مقاربة المرء في دراسة هذه البارادايمات. وفي هذا الإطار، كما سأجادل، فإنّ أصالة نيتشه وإبداعيته ورؤاه السيكولوجية والفلسفية والتاريخية تسمح بفهمٍ جديد ومتنور للبارادايمات الإسلامية في سياق عصرنا الحديث.

أطروحة صراع الحضارات

«لقد شهد الغرب، كمفهوم للحضارة، مركزَ انتقال ثقله من أوروبا الغربية إلى أميركا وإلى أوروبا الشرقية. وتمثل إسرائيل مشروعَ هذا المركز في الشرق وذلك لمحو طبيعته الخاصة وغناه الروحي والأمل الإنساني لنهضةٍ جديدة»[1].

يأتي هذا الاقتباس أعلاه من قِبل الزعيم المنفي للحركة الإسلامية في تونس، راشد الغنوشي، بكونه يمثل نموذجًا بشأن القلق في أوساط العديد من المسلمين بأن هناك صراعًا حضاريًّا متناميًا بين الإسلام والغرب. وبدلًا من كونه يُقدَّم برؤية ثيولوجية للإسلام على أنه عنصر في العائلة نفسها كما هو حال التراث اليهودي- المسيحي، فإنه لدينا هنا صراع واختلاف. وبالطبع، فإنّ مثل هذا التصور لا يتواجد فقط عند المعلقين الإسلاميين، لكن أيضًا هناك العديد من الكتاب الغربيين هم مذنبون، إن لم يكن أكثر من ذلك، في تصوير الإسلام على أنه «آخر».

لقد أوضحت دراسة إدوارد سعيد المعروفة جيدًا، «Orientalism» (الاستشراق)[2] كيف أنّ الصور عن الآخر غالبًا ما خُلقت لتؤكد على شعور المرء الخاص في التفوق العرقي والثقافي، أو لتقدم تبريرًا للغزو والاعتداء على أراضي الآخرين. لقد كان الإسلام يُصوّر، منذ القرن الثامن عشر، عندما كان الغرب في أوجه الاقتصادي والعسكري، لا على أنه تهديد، بل بكونه فاسدًا وغير عقلاني وعديم الفاعلية وكسولًا وبربريًّا وكاذبًا وشيطانيًّا. هكذا، فقد أصبح الآخرون «ذواتًا» لم يُعرّفوا من خلال خطاباتهم الخاصة بهم، بل من خلال خطابٍ قد فُرض عليهم من الغرب. وكانت النتائج جراء ذلك، بالطبع، منحازةً بشكل فاضح عن الإسلام، والتي ما زال يستمرّ صداها في الخطاب المعاصر. تُقدّم دراسة سعيد اللاحقة، «Covering Islam»

(1) من خطاب ضمن كتاب Hunter, Shireen T. 1998. The Future of Islam and the West. **The Centre for Strategic and International Studies**. USA. p 13.

(2) Said, Edward. 1978. **Orientalism**. Penguin. London. UK.



(تغطية الإسلام)[1] تفسيرًا ثاقبًا حول تعامل الإعلام الغربي مع المسلمين والإسلام بعد أزمة الرهائن في إيران في 1979ـ1980، وما زال الأمر غير صعب بالتأكيد في الكشف عن التعامل الإعلامي المماثل في الصحافة الغربية في القرن الواحد والعشرين. لقد اكتست مساهمة سعيد أهمية لأيّة دراسة عن الإسلام المعاصر وذلك لأنها تحذرنا من إصدار الأحكام المتسرعة في سياقنا في «اللعبة اللغوية» الفجنشتانية (نسبة إلى فجنشتاين. م.)، كما كان الحال في الماضي بأنّ معظم الفهم الغربي عن الإسلام كان ارتباطه بالشرق أقل مما هو الأمر مع «عالمنا»[2]. ومع ذلك، وعلى الرغم من أنّ مفهوم سعيد عن الاستشراق مهمٌّ جدًّا أكثر من «رجل القش» الذي اختُرِع لكي يتم صرعه[3]، فإن هناك بعض المبررات في نقد ألبرت حوراني بأنّ سعيدًا قد بنى «نموذجًا مثاليًّا عن المستشرق» و«يجب أنْ تُستخدم النماذج المثالية بحذر»[4]. وفي الواقع، بإمكاننا أنْ نتعلم الكثير من العلماء الغربيين عن الإسلام من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وكما أشار ألبرت حوراني:

«هناك... من خلال الاندفاع في أعمال العلماء [الغربيين] الإسلاميين العظماء حبلٌ مركزي في الاهتمام.. والذي حاول تبيين ما يعتقده المسلمون أنه الوحي الذي مُنح للبشرية من خلال النبي محمّد: التراث والشريعة واللاهوت والفكر الصوفي. لقد أنتجت مئة عام في دراسة هذه المسائل جمعًا من الأعمال لا يمكن اعتبارها سيئة»[5].

ويذكر تشارلز ليندهولم على نحو دقيق بأنّ:

«العداء الغربي المعاصر.. ليس مجرد نتيجة للصراع الحديث. إنه انعكاس لتنافس ألف سنة بين الشرق الأوسط المسلم وأوروبا المسيحية لغاية الهيمنة الاقتصادية والسياسية والدينية على مجال نصف الكرة الغربي وما وراء ذلك- إنه تنافس قد هيمن عليه الإسلام حتى وقت قريب»[6].

(1) Said, Edward. 1978. **Orientalism**. Penguin. London. UK.

(2) Said, Edward. 1981. **Covering Islam**. Routledge. London. UK. p 12.

(3) Lewis, Bernard. 1982. **The Question of Orientalism**. New York **Review of Books**, June, pp 49 – 56.

(4) Hourani, Albert. 1979. **The Road to Morocco**. New York **Review of Books**, March, pp 27 – 30 p 29.

(5) Ibid.

(6) Lindholm, Charles. 1996. **The Islamic Middle East: An Historical Anthropology**. Blac - well. UK p 3.



لقد كان رد الفعل الغربي في البداية خلال مواجهات الحروب الصليبية هو الخوف من الغزو الإسلامي والعودة إلى الأيام التي انتشر فيها الإسلام بعيدًا حتى إسبانيا وجنوب فرنسا. وقد كان التحدي العثماني (في 1529 الذي أدى إلى بلوغ جيش سليمان إلى أبواب فيينا) بمثابة مصدر قلق حقيقي وخوف بالنسبة للعالم المسيحي، وانعكس هذا في الأدب الغربي ذاك الوقت. وكان نورمان دانييل N. Daniel قد عالج هذه الموضوعة بالتفصيل بما يخص هذه التصورات المسيحية وذلك في كتابه[1] «Islam and the West: The Making of an Image». ويُظهر دانييل كيف صعدت هذه الموضوعات الشعبية التي لا تزال تصاحبنا اليوم. فعلى سبيل المثال، اتهامات محمّد باستدعاء الوحي وذلك ليبرر الانغماس الجنسي، أو أنّ «محمدًا قد قام بتكوين عقائده من العهدين القديم والجديد بناء على نصيحة راهب آريّ كان قد علّمه»[2]، وبالتالي فإنّ ادعاء محمد بأنه تلقى وحيًا إلهيًّا هو زائف. ويلاحظ دانييل في كتابه المبكر «The Arabs and Medieval Europe» بأنه في التفسيرات المسيحية القروسطية عن النبي بأنه «قد تعرض لمهانة جسيمة والتي، ورغم أنها صدمة في حد ذاتها، يجب أنْ نفهمها بكونها متجذرة في الفولكلور. لقد نُظر إلى القرآن بكونه نتاجًا لأحداث حياة النبي، بل وسيلة مقصودة، أكثر منه وحيًا من الرب، وذلك استجابة لاحتياجات معينة»[3]. وعلى الرغم من أنّ الدرس الغربي الحديث لا يشارك مثل هذه الصور النمطية الخيالية، فإنّ جذور الفولكلور القروسطي ما زالت موجودة في السيكولوجيا الغربية، وعلى الأخص في الأدب الشعبي، «الأكثر مبيعًا»، وفي المواد الصحفية كما يوضح سعيد في «Covering Islam».

لقد أثبتت سلسلة من الأحداث في القرن السابع عشر أهميتها في أنْ تكون نقطة تحول هامة في النظر الغربي تجاه الإسلام. هكذا، ففي سنة 1606 تنازل السلطان في معاملة القوة الأوروبية على قدم المساواة وذلك من خلال التوقيع على معاهدة مع هابسبورغ التي انتهت أنهت 150 سنة من الطريق المسدود في الدانوب. وفي سنة 1683، حاصر ربع

(1) Daniel, Norman. 1993. **Islam and the West: The Making of an Image**. Oneworld. UK.

(2) Daniel, Norman. 1993. **Islam and the West: The Making of an Image**, p 14.

(3) Daniel, Norman. 1979. **The Arabs and Medieval Europe**.2nd Edition. Longman. UK p 234. ويمكن أن نجد رؤية مختصرة تكمل ما قدمه دانييل في: Southern, R.W. 1962. **Western Views of Islam in the Middle Ages**. Harvard University Press. USA. Tabari, al-. 1879 – 1901. **Tarikh al Rusul wa al-Muluk**,ed. by de Goeje et al.Leiden Press.



مليون من الجنود العثمانيين فيينا، إلا أن الثقة المفرطة وبطء الضابطة التركية في تسجيل امتياز عسكري قد سمح للمسيحيين لإعداد وجمع الموارد، ما أنتج ذلك حصار الجيش وهزيمته وإبعاده كليًّا أسفل الدانوب إلى بلغراد. أما الست عشرة سنة التي تلت ذلك من الحروب فقد كانت سلسلةً من الكوارث العسكرية بالنسبة للعثمانيين؛ وفي معاهدة كارلويتز التي وُقعت سنة 1699:

«الإمبراطورية التي كانت بالكاد لجيل سابق قد تحدت فيينا فقدت نصف هيمنتها الأوروبية في لمحة بصر؛ وربما ما كان أسوأ هو أنّ غطاءها كان قد عُصف به، وانكشف ضعفها، وغدت أهميتها في أعين العالم الآن تقريبًا دبلوماسية»[1].

لقد كان التقدم الغربي العسكري (كما هو متميز عن التقدم التجاري)، حتى القرن التاسع عشر، في العالم الإسلامي مقتصرًا على مناطق البلقان وعلى طول السواحل الشمالية والشرقية للبحر الأسود. لقد حدثت نقطة التحوّل الإضافية مع احتلال مصر من قبل نابوليون بونابارت في سنة 1798: «الغزو العسكري المسلح الأول لأوروبا في الشرق الأوسط العربي منذ الحروب الصليبية»[2]. يعتبر هذا الحدث هامًّا من حيث إنه بدأت فترة التدخل الغربي في العالم الإسلامي وحطّم تمامًا أية أوهام متبقية عن تفوق الإسلام:

«إنّ الإمبراطورية العثمانية العظيمة التي كانت تأمل في تحويل العالم إلى الإسلام، قد أُجبرت الآن للنظر إلى الغرب بكونه إلهامًا؛ وبدلًا من أنْ تكون انتقام أوروبا، فإنها سرعان ما ستتحول إلى «الرجل المريض»[3].

لا يمكن المغالاة في الأثر السيكولوجي بالنسبة للعالم المسلم لمثل هذا الانحدار، ويجب أنْ يكون عاملًا في الذاكرة الجمعية القارة للعالم الإسلامي المعاصر، وبخاصة إذا ما أخذ بعين الاعتبار الثقة والثروة والكفاءة والتكنولوجيا التي تمتلكها الدولة العثمانية مقارنة مع أوروبا الخائفة والمجزأة والخرافية. وفضلًا عن ذلك، فإنّ ما يبدو «الانتصار الطبيعي للغرب على الإسلام» يجب أن يكون قد أسهم في التبرير للاستشراق كمفهوم. إنه

Goodwin, Jason. 1999. **Lords of the Horizon: A History of the Ottoman Empire**. Vintage. UK p 236. (1)

Lewis, Bernard. 1993. **The Arabs in History**.2nd Edition. Oxford University Press. UK p 183. (2)



Lindholm (1996) p 4. (3)



ليس من المفاجئ، إذن، بأنّ الإسلام يشير إلى عصره الذهبي كمبرر لـ «الانتصار الطبيعي» للإسلام على الجاهلية؛ على الكافرين. إنّ حقيقة أنّ الإسلام قد عانى في ظل الهيمنة الأوروبية يدعو للتشكيك أيضًا بالنسبة للعديد في مسألة صحة مقولة الإسلام بكونه المتفوق على الحضارات والأيديولوجيات الأخرى. لقد استمرت هذه الذاكرة الجمعية بالنسبة للجانبين (المسلمون ضد المسيحيين) في إثبات بروزها في الأحداث المعاصرة؛ وهذا ما نجده حديثًا بعد أحداث 11/ 9 في الهجوم على مركز التجارة العالمي والبنتاغون. وبالمثل، فإنّ القلق بأنّ «الأصولية» الإسلامية هي تهديد، له جذوره في الخوف الذي كان سائدًا في أوروبا الغربية في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

وباعتبار أنّ الإسلام قد نُظر إليه من قِبل الغرب بكونه يشكل تهديدًا، فإنّه تم تصوير الإمبراطوريات المسلمة بوصفها استبداديات كبرى، مقارنةً مع أوروبا الليبرالية، المتنورة. وكما كتب هيغل على نحو معروف في «Reason in History» بأنّ «الشرقيين يعلمون فقط أنّ الواحد هو حرٌّ، وبأنّ الإغريقيين والرومان يقولون بالبعض هم أحرار، بينما نحن لا نعلم إلا الكل بنحو مطلق، أي الناس، أنهم أحرار»(1). وبينما قد تراجع الخوف من الإسلام ليستبدل بالمناصرة، فإنّ المعلقين الغربيين، مثل ماكس فيبر M. Weber، قد اعتبروا الأمم الإسلامية أممًا استبدادية، ملكيات شخصية مع بيروقراطيات عاجزة وفاسدة. وفي حالة الإمبراطورية العثمانية، فقد اعتُقد بالسلطان بكونه يفتقر إلى أي نوع من المقاصد الأخلاقية، سوى تعقب واستبقاء السلطة. فالسلطة كانت قاسية وعاجزة وغير عقلانية وقد تمأسست بنحو خالص على قدرة القائد على الإكراه(2).

يمكن أنْ يمتلئ الجدل ضد المسلمين بآلاف الصفحات، إلا أنه يكفي هنا الإشارة إلى بعضٍ من الملاحظات الشهيرة للورد كرومر الذي شغل منصب القنصل البريطاني العام في مصر من سنة 1882 إلى 1907. إنه نمط نموذجي من الغازي الواثق والذي، رغم أنه يعيش ويبحث بين ظهراني أناس لمدة خمس عشرة سنة، استمر في توالي تقديم صورةٍ راضية واستخفافية بالناس الذين تمّ غزوهم. ففي عمله الضخم «Modern Egypt» يلاحظ: «إنّ إرادة التناسق العقلي والدقة...هي السمة المميزة الرئيسة بين الشرق اللامنطقي الفاتن

(1) Hegel, G.W.F. 1953. **Reason in History**. Bobbs-Merrill. USA p 24.

(2) Weber, Max. 1978. **Economy and Society**. University of California Press. USA pp 625 – 7, 976 – 8.



وبين الغرب المنطقي»[1]. وإضافة إلى ذلك، فإنه يبين بأنّ «الشرقي هو نوعًا ما، يتحدث عمومًا ويفكر في أسلوب يعاكس تمامًا الأوروبي»[2].

لقد كانت النقطة التحولية في مسألة تصوير الإسلام تكمن في الثورة الإيرانية سنة 1979، والتي أظهرت كيف يمكن أنْ يسير الإسلام وفق دوافع سياسية. إنه بالنسبة للغرب العلماني، فإنّ «الدين الجيد» هو الدين الذي يحافظ على نفسه بنحو بارع جدًّا منفصلًا عن الاهتمامات السياسية، بينما «الدين السيئ» هو الدين الذي يتحرك بدوافع سياسية. إنّ الإسلام الذي يتعدى على السياسي قد تم تصويره بكونه ثيوقراطيًّا، ما يعني ضمنيًّا، أنه توتاليتاري ورهابي ومتخلف وغير ليبرالي. إنّ الثورة الإيرانية قد أدت في الإسلام الشيعي على أنْ يُصنّف بكونه «الإسلام السيئ» وبأنه يخالف ما صوّر على أنه الإسلام السني الأكثر ديمقراطية. يعود هذا جزئيًّا إلى وجود إكليريكية قوية عند الشيعة، بينما لا يمتلك الإسلام السني انتشارًا مثل هذا الجسم الديني. إلا أنه نظريًّا، فإنّ النظرية الشيعية السياسية ليست توتاليتارية وضد الديمقراطية كما يمكن أن يصوره الغرب؛ وهناك تاريخيًّا العديد من الأمثلة يمكن تقديمها حول الحركات الإسلامية ضد الديموقراطية في البلاد السنية. هكذا، فإنّ التطرف الإسلامي - الذي قدمه الإسلام الشيعي - قد اعتُبر بكونه انحرافًا عن الأرثوذكسية، أي الإسلام الرئيس السائد، كما يقدمه الإسلام السني.

يمكن للمرء أنْ يفترض، بالتالي، أنّ الغرب هو أكثر ميلًا للعمل مع المسلمين السنّة أكثر من العمل مع ما صوّر: المسلمون الشيعة الراديكاليون. بالطبع، لم يكن هذا هو الحال في الماضي. لقد كان للغرب علاقة وثيقة جدًّا ومديدة مع إيران قبل الثورة ومع أمثلة أخرى من البلدان الإسلامية التي لم تكن بالتأكيد ضمن الاتجاه السائد الذي يمكن الإشارة إليه: تحضر في الذهن هنا المملكة العربية السعودية[3]. وفي ضوء علاقة الغرب مع البلدان المسلمة فإنه يبدو من «الانحدار» الحديث إلى الدول التي تمتلك القوة، وتلك الدول التي ينظر لها على أنها «ضد الغرب»، بغض النظر عن الأيديولوجية. وكما توضح هنتر S. Hunter:

«هناك سبب ضمني، لكن غير مُتحدث وغير معترف به على نحو كبير، وراء الانشقاق

(1) Baring, Evelyn (Lord Cromer). 1908. **Modern Egypt**.2 Vols. Macmillan. USA Vol. 1., p 7.

(2) Ibid. Vol. 2, p 164.

(3) ربما ينظر الوهابيون إلى أنفسهم بكونهم «الإسلام الصحيح»، وبالتالي على العقيدة، لكن معظم العالم السني، يعتبرونهم - سواء أكان على نحو صواب أم خطأ - منحرفين.



بين الإسلام والغرب ألا هو مسألة القوة ونتائج ممارستها - أي تأثيرها في المستويات الإقليمية والعالمية»[1].

وكنتيجة لذلك، فإنّ الغرب قد لا يكون معنيًّا كثيرًا بالإحيائية الإسلامية في مثل هذا الشكل، لكن بالأحرى، إنه معني بالأثر الذي يمكن أنْ تخلفه هذه الإحيائية على ميزان القوى. يكتسي العديد من البلاد الإسلامية أهمية سواء من الناحية الاستراتيجية أو من الناحية الاقتصادية وبخاصة من الناحية النفطية. وقد يُستخدم التلحّف بالأيديولوجية كغطاء لاهتمامات أكثر مادية. «لقد برر القادة الغربيون حرب الخليج الفارسي في 1990-1991 على قاعدة معاقبة الاعتداء واستعادة الديمقراطية للكويت أكثر منه ضمان أمن الحقول النفطية العربية»[2]. هكذا، فإنّ معظم اللغة القادمة من الغرب والتي تشير إلى الإسلام -وخاصة ذي النمط «السياسي» منه- كتهديد ليس سوى بلاغة لفظية. وكما كتب غراهام فولر G. Fuller في سنة 1995: «ليس هو الصراع الحضاري بنحو كبير حول يسوع المسيح أو كونفوشيوس أو النبي محمد، بمقدار ما هو حول التوزيع غير العادل للقوى العالمية والثروة والتأثير»[3]. هكذا، فإنه في درس المدى الذي يمكن أن يكون فيه الإسلام آخر أيديولوجي -أو على الأقل كما يُصوّر هكذا- يجب أنْ نأخذ بعين الاعتبار مسألة استخدام القوة، استخدامها في حدود التشريع ووظيفة نظام الاعتقاد كوسيلة لذلك التشريع. وعلى نحو أقصى، فإننا نبلغ إلى جذور كيفية تصوّر السلطة؛ من خلال هؤلاء الخاضعين إلى السلطة (مواطني الدولة الإسلامية)، وهؤلاء الذين يكونون في السلطة (حكّام الدولة الإسلامية)، وأولئك الذين يكونون خارجها (الأيديولوجيات غير المسلمة، وعلى نحو أساس «الغربية»).

إنهم الفرس الذين كانوا أول من تصوروا العالم بكونه له بداية: معركة كونية بين الخير والشر والتي ستقود في النهاية إلى نهاية العالم ويوم الحساب. لقد كان للزرادشتية تأثير ضخم على اليهودية والمسيحية والإسلام. إنّ النهاية بالنسبة إلى هذه المعركة، وفق هذه الأديان، هي عائدة إلى التدخل الإلهي. لم تحدث بالطبع هذه العاقبة بعد إذا كنت مسيحيًّا

(1) Hunter (1998) p 19.

(2) Hunter (1998) p 14.

(3) Fuller, Graham. 1995. The Next Ideology. **Foreign Policy98**, Spring 1995. The Fundamental Question. Produced by First Take Productions for Channel Four. Broadcast 1994 p 150.



أو يهوديًا أو مسلمًا. وعلى أية حال، فإنّه في كتاب فرانسيس فوكوياما الشعبي والمثير للجدل «F. Fukuyama: The End of History and the Last Man»[(1)] فإنّ التاريخ هو سلفًا قد وصل إلى نهايته مع انتصار ديمقراطيات الحضارة الغربية الليبرالية. إنه وفقًا إلى فوكوياما، فإنّ الأيديولوجيات الأخرى ما زالت مستمرة بالطبع، لكنها ليست منافسة للغرب، وبالفعل فإنّ الأمر يعود إلى الغرب للقيام والحفاظ على اتحاد من الدول المتحضرة لقيادة وتنظيم هذه الأمم غير المذعنة، وذلك حتى يدخلوا في النهاية في المجتمع الكوني للديمقراطية الليبرالية. تأخذ مثل هذه الفرضية المتفاخرة من حين لآخر هجومًا. ربما من المفهوم أنه مع انحدار القوة الشيوعية أنه قد وُجد هناك ثقة جديد في التفوق الغربي. بيد أنه، وعلى ما يبدو، فقد كانت هناك أيديولوجيات أخرى مترددة للدخول في هذا المحفل. وكانت الثورة الإيرانية في سنة 1979 نقطة تحول في هذا الصدد. لماذا، يتساءل الغرب، تريد أمة غنية ماديًا مثل إيران رميه كليًا واعتناق ما يراه العديد من المعلقين الغربيين تخلفًا ونظامًا توتاليتاريًا للإسلام الراديكالي؟

النقطة التي تحتاج إلى توضيح هي ما هي الحدود التي تعنيها لفظة «الغربي» أو «الغرب». على سبيل المثال، تضع مقالة صموئيل هنتغتون المشهورة والتي نشرتها «Foreign Affairs»[(2)] اليابان بكونه «غربًا» وإنه ليس من غير الشائع أخذ مسار الدين في «الأديان الغربية»، ودراسة اليهودية والمسيحية والإسلام (بوصفها متعارضة مع «الأديان الشرقية» للهندوسية والبوذية والسيخية). ورغم أنه يمكن أنْ نقول عمومًا بأنّ الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا الغربية هم «غرب»، فيجب أنْ نتساءل عن المكسيك أو تركيا؛ ومن ثم فإنه لدينا مثل هذه الانحرافات الواضحة كما هو حال مع أستراليا ونيوزيلاند. وبالتالي، لا يمكن القول بأنّ «الغرب» هو مجرد اصطلاح جغرافي. وبالرغم أنّ، في حالة تركيا، لفظ «قدم في الغرب وقدم في الشرق» يمكن أنْ يؤخذ ليشير إلى دلالة جغرافية، فإنّه أيضًا يرمى ضمن المعنى **الأيديولوجي**.

وفي السياق نفسه، غالبًا ما يتحدث المرء عن «أيديولوجية غربية» و«حضارة غربية» (حضارة إسلامية/ أيديولوجية إسلامية) كما لو أنّ هذين الاصطلاحين مترادفان. وبالتأكيد،

(1) Fukuyama, Francis. 1992. **The End of History and the Last Man**. Hamilton. UK.

(2) Huntington, Samuel P. 1993. The Clash of Civilisations. **Foreign Affairs72**, No. 3, Summer 1993.



فإنّ عمل هنتغتون يقترح هذا. هكذا فإنه لدينا «حضارة غربية» و«حضارة إسلامية» و«حضارة كونفوشيوسية»[1]. بيد أنّ هذا يتجاهل حقيقة أنه داخل أية حضارة هناك أيضًا صراعات ثقافية وأيديولوجية. وكما بُيّن سابقًا بنحو مختصر، إنه ليس من السهل جدًّا الحديث عن «حضارة غربية» كاصطلاح شامل واحد. وحينما، على سبيل المثال، تحدث توني بلير، رئيس الوزراء البريطاني (السابق .م) عن يوغوسلافيا وانضمامها إلى «عائلة الأمم الكونية»[2]، فإنه كان يحمل في ذهنه نمطًا محددًا من التركيب الأيديولوجي للعائلة والتي هي متميزة عن حقيقة أنّ الأمم هي متنوعة ثقافيًّا وأيديولوجيًّا، رغم أنها تُصنّف بكونها تنتمي إلى «الحضارة الغربية».

لقد أوضح كليفورد غيرتز بشأن مفارقة أنّ اصطلاح «الأيديولوجيا» قد أصبح بنفسه أيديولوجيًّا. وفي وقت ما، فإنّ المفهوم قد عنى بالأحرى جمعًا فضفاضًا من الرؤى غير العملية والسياسية والمثالية، وهو الآن يحدد بكونه «التأكيدات المتكاملة والنظريات والأهداف التي تشكّل برنامجًا سياسيًّا-اجتماعيًّا، غالبًا مع تضمين بروباغاندا مصطنعة، كما تغيرت الفاشية لتناسب الأيديولوجية النازية»[3]. إنّ الحضارة تعبر عن نفسها ظاهريًّا من خلال ثقافتها. وبالتالي، يمكن القول بأن «الحضارة الغربية» و«الثقافة الغربية» هما إلى حدّ كبير الشيء نفسه. غيرتز يحدد أيضًا الثقافة بأنها «نمط تحولي تاريخيًّا من المعنى المتجسد في الرموز، نظام من المفاهيم المتوارثة تعبر عن نفسها في أشكال رمزية والتي من خلالها يتواصل الناس ويستمرون ويطورون معرفتهم حول المواقف تجاه الحياة». هكذا، فإنّ الأيديولوجيا ما هي إلا مجرد جانب واحد (رغم أنها قد تكون جانبًا مهمًّا) للحضارة/ الثقافة. إننا حينما نتحدث عن الثقافة/ الحضارة الغربية أو الثقافة/ الحضارة الإسلامية، فإننا لا نشير إلى الدين فحسب، بل كذلك إلى الفن والسياسة واللغة والطعام وهلمّ جرًّا. وفي هذا الصدد، فإن هناك إمكانية تمامًا، وغالبًا هذا هو الحال، لعنصرين منفصلين داخل الحضارة نفسها في الصراع.

وبالتالي، فإنّ فكرة الثقافة الغربية وصراعها مع الثقافة الإسلامية تبدو بالأحرى سطحية نوعًا ما، وإلى حد كبير انقسامية كاذبة. هناك داخل الحضارة الإسلامية - مع

(1) من المثير أنّ هنتغتون يستشرف بائتلاف الحضارتين، الإسلامية والكونفوشيوسية، بكونهما ضد الغرب.

(2) خطاب إلى مجلس العموم في 8 حزيران/ يونيو سنة 1999 وذلك مع الإشارة إلى أزمة كوسوفو.

(3) **Webster's Dictionary**.



استمرارية - صراعات في الأيديولوجيا، وربما يكون بأنّ الحضارتين المنفصلتين يمكن لهما التواصل على المستوى الأيديولوجي نفسه أفضل من الأيديولوجيتين المنفصلتين داخل الحضارة نفسها. وفي النظر إلى آخرية الإسلام المفترضة، فإنه يجب الأخذ بعين الاعتبار الأيديولوجيات المختلفة داخل الإسلام نفسه، بالإضافة إلى حقيقة أنه، بكلمات كيفين أفروش K. Avrush «قد تمحور في عمليات التشكل الاجتماعي والثقافي»، الأمر الذي هو جزء من «الاحتمالات المتحولة زمانيًّا المخترعة والمعاد اختراعها في الشروط المادية والممارسات التاريخية»(1).

الكثير من الردود الغربية على الإسلام هي من قبيل الرغبة الغريزية لحفظ البقاء الغربي. وعلى نحو محدد، فإنّ المثقفين المحافظين في أميركا نجدهم قلقين بشأن ما يعتبرونه تهديدًا للثقافة الغربية، ووفقًا لأحد المساهمين في هذا الجدل «فإنّ القرن الحادي والعشرين يمكن أنْ يشهد مرة أخرى وجود الإسلام على أبواب فيينا، كمهاجرين أو إرهابيين، هذا إنْ لم نقل كجيوش»(2). هكذا، فقد انتقلت أوروبا من الخوف من الآخر الإسلامي في القرن السادس عشر والسابع عشر، إلى الرضا والثقة في القرن التاسع عشر ومعظم القرن العشرين، والآن لتعود إلى الخوف مرة أخرى حيث تعاني أوروبا نفسها من نقص الثقة التي امتلكتها في مرة ما، هذا إلى جانب التراجع في التفوق الاقتصادي والعسكري. يكفي هنا إجمال التراجع الإمبريالي الغربي وأزمة الثقة الغربية في كلمات هانز كوهن H. Kohn:

«إنّ ميل الشعوب المستعمرة لتأكيد الاستقلال الوطني والمساواة في الحقوق قد حرم أولًا الإمبريالية من مبررها، ومن ثم من إمكانية البقاء. إنّ التبشير الثقافي للغرب كأساس له في هيمنته لم يُعترف به في الشرق، وحتى في الغرب فقد غدا ذلك محل شك من قبل عدد متزايد من الناس»(3).

لقد كان هانز كوهن يكتب في أوائل الثلاثينيات وهو يشير إلى القومية الشرقية. ومع ذلك، فإنّ الأمر نفسه يمكن تطبيقه على المزيد من الآراء المعاصرة لـ«الحضارة الغربية»

(1) Quoted in Rubinstein, Richard E. and Farle Crocker. 1994. Challenging Huntington. **Foreign Policy** 96, Autumn pp. 118 – 19.

(2) Lind, W.S. 1991. Defending Western Culture. **Foreign Policy84**, Autumn.

(3) Kohn, H. 1932. **Nationalism in the Hither East**. Routledge. UK.



في الإشارة إلى الدول الإسلامية. إنّ الغرب، وفي ردّ فعله على ما اعتبره كتهديد لوهنه في ثقة النفس، عاد إلى موقف الهجوم. فبينما تمّ تصوير الغرب كمستنير وعقلاني وأخلاقي تمامًا، فقد نظر إلى «الشرق» أو «العالم الثالث» أو «الأيديولوجيا الإسلامية» (وعلى نحو محدد أكثر «الشكل السياسي» الراديكالي منها) بكونهم الشرّ. يُعنى الآن معظم الخطاب المعاصر في وسائل الإعلام بقضية ما إذا كان الإسلام يستطيع، أم لا، المشاركة والمساهمة في ما يظهر بكونه عولمة أسس الديمقراطية الليبرالية المتنوعة في العيش. ووفقًا للشؤون الدولية ينبغي أن يكون هناك تمييز، وبالفعل غالبًا ما كان ذلك، بين الإسلام السياسي والإسلام الثقافي. إنّ للغرب العديد من العلاقات الجيدة مع بلدان تمتلك أغلبية مسلمة، ولا ينظر بالضرورة للعقيدة والطقوس الدينية لهذه البلدان بأي شكل بأنّ لهم صلة بالحوار السياسي، مشروطًا ذلك أنْ يتم فهم الإسلام الثقافي (الذي يشمل، كما هو الحال، الاعتقاد الديني) من خلال مؤمنيه كأمر «منفصل» عن الفضاء السياسي. وعلى أية حال، فإنّ هذه المسألة ليست ما إذا كان الغرب ربما يصوّرُ اختلافًا بين الإسلام الثقافي والإسلام السياسي، بل هي ما إذا كان الإسلام نفسه يمكن أنْ يُفهم بذلك الشكل.

وكما هو حال أطروحة «صدام الحضارات»، فإنّ موقف أنّ الإسلام هو معادٍ لليبرالية يمكن أنْ يُذكّر بالثقافوية الجوهرانية وغير التاريخية. تشير هنتر، وهي التي تنتقد الجوهرانية، إلى أنّه:

«لا يمكن تحقيق فهم الإسلام وتحليل علاقاته بالأفكار والحضارات الأخرى على نحو دقيق إلا فقط ضمن **أطر محددة من الزمان والمكان** [التشديد من عندي.م]. إنّ أي مقاربة أخرى ستؤدي إلى تعميمات منقوصة، وبالتالي غير دقيقة، والتي من شأنها أن تمثل جانبًا واحدًا فقط من الإسلام، لا كلانيته»[1].

ترى هنتر الإسلام كأيديولوجيا تمتلك جمعًا متكاملًا من الرموز التي يمكن أن تشير إما إلى الإطلاقية والهرمية، أو إلى الديمقراطية والمساواة. لذلك، فإنّ القول إنّ الإسلام هو بأصله ديمقراطي، قولٌ لا يكتسي أية دقة كما هو حال القول إنّ الإسلام هو أوتوقراطي. ومن هنا الحاجة للتركيز على نوع محدد من الإسلام. وبأخذ ذلك بعين الاعتبار، كيف لنا كليًّا القيام بتأكيدات حول ما « يرمز» إليه الإسلام؟ بكمات أخرى، ما هو هذا النوع

(1) Hunter (1998) p 17.



المحدد من الإسلام الذي ينبغي اختياره للقيام بدرسه؟ ما هو المبرر لاختيار نوع واحدٍ من الإسلام دون آخر؟

وعلى الرغم من أنّ محاولة تحديد الأيديولوجيا في إجماليتها يمكن أنْ تؤدي إلى درجة معينة من الإبهام والغموض، فإنّ ذلك لا يستتبعه بالتالي أنه من المستحيل التوصل إلى أية استنتاجات بشأن جوهر الإسلام. وكما سيُبرهن لاحقًا في هذا العمل، فإنه من الممكن التأكيد على أنّ الإسلام يمتلك جوهرًا ما، وإنه من البنّاء الحديث عن الإسلام بكونه متوافقًا مع الليبرالية والديمقراطية والعولمة...إلخ. وعلى الرغم أنه من البنّاء على نحو كبير تبني مقاربة درس الإسلام ضمن أطر معينة من الزمان والمكان، فإنه من الممكن المضي أبعد من ذلك والقول إنه بإمكاننا الوصول إلى استنتاجات عامة وحيوية وملائمة التي تنطبق على الإسلام كأيديولوجيا. وطالما أنه من الممكن إظهار أنّ هناك عوامل مشتركة موجودة بين هذه الأوقات والأماكن المختلفة، فإنه يبدو أنه من المقاربة العقلانية القيام بنتائج حول ما يمكن أن تفيد به هذه العوامل المشتركة، وبالتالي إظهار أن هناك مثل هذا الأمر بوصفه «كلانية»، رغم العمومية التي يمكن أن تبدو به.

إننا سندرس سلسلة من «الأطر المحددة للزمان والمكان»، على حد تعبير هنتر، لرؤية ما إذا كانت هناك سمات مشتركة يشتركون بها كلهم، ونحاول إظهار أنه ما إذا كان في استطاعتنا أن نتكلم عن وجود «جوهر مركزي» للعقيدة الإسلامية. يمكن أن يكون هنا اتهام في مستوى أنه يمكن إيجاد «أطر [أخرى] محددة للزمان والمكان» لإثبات عكس ذلك؛ بمعنى أن الإسلام، بالفعل، غير ديموقراطي، غير وعقلاني وأوتوقراطي...إلخ. وربما يستشهد العلماء، على سبيل المثال، بالمملكة العربية السعودية، كنظام أوتوقراطي خاص، ويستنتجون بناء على ذلك، بأنّ الإسلام لديه على الأقل ميول أوتوقراطية. بيد أنّ السعودية لا تُعتبر من قبل الغالبية المسلمة باعتبارها النموذج المثالي للإسلام، كبارادايم الإسلام. ما يجب التشديد عليه هو أن الإسلام، كدين، هو عبارة عن سلسلة من البارادايمات التي تحكم الاعتقاد والممارسة.

إنّ القضية هنا هي فهم الدين كأيديولوجيا، والتمييز بين الرؤية الطوباوية للإسلام (كإسلام كمثالي...إلخ) والإسلام كما هو ممارس ومنخرط من خلال الحياة، يتنفس احتياجات المخلوقات البشرية في أن تدرك. وكما يلاحظ كليفورد غيرتز فإنّ الأيديولوجيات تجسّر «الفجوة العاطفية بين الأشياء كما هي، وكما يريدها المرء أن تكون، وبالتالي تأمين أداء



الأدوار التي يمكن أن تكون بدلًا من ذلك مهجورةً في يأس أو لامبالاة»[1]. وبالاعتماد على ما إذا كنتم واقعيين أو مثاليين، فإنّ استخدام الأيديولوجية (سواء ما إذا كان ذلك ليس مهمًّا جدًّا في تحديد حالة السلوك، أو الدافع الأساسي) يمكن الجدل به. وبالمثل، فإنه بالنسبة للعامل المحفز، فإنه يختلف به من أمة إسلامية واحدة إلى أخرى. وعلى أية حال، فإنّ الأيديولوجيا، رغم ذلك، هي هناك، كعامل محفز، وإذا ما اختارت أمةٌ تحقيق هدف الدولة الإسلامية المتمأسس على الاعتقاد المرتبط الذي هو ما يُعنى بالإسلامي، فإنّ الأيديولوجيا بالتالي، تصبح أكثر واقعية، بل حتى أكثر هنا من هناك. إنّ القول إنّ الإسلام يمكن أنْ يكون ما تريدونه أنتم، يجعل بدلًا من ذلك سخرية في كل المسألة من وجود الإسلام، ومن امتلاك سلسلة من البارادايمات الأساسية التي تفيد بالأدوار والوظائف.

إنه من الضروري في سياق هذا الكتاب أنْ نحدّ من مجال الدرس، إذا ما كان لنا أن نمتلك تركيزًا متضافرًا. ومع ذلك، فإنّ القارئ يمكن أن يميل إلى الارتباك حول الحذوفات. وعلى وجه التحديد، فإنّ دراسة مثل هذه يمكن أن تشمل إفراطًا كبيرًا من المواد بما يخص إسهامات الفلاسفة في العصور الوسطى الإسلامية والفقهاء والفكر الصوفي. ومع ذلك، فقد كان هناك شعور بأن هناك مواد كافية، كما الحال، من دون تضمين مثل هذه المساهمات، فضلًا عن القلق بأنّ الدراسة يمكن أنْ تغدو غير قوية في العملية.

وللأسباب نفسها، فإنني أركز على الإسلام كظاهرة عربية. إنه بتذكر أنّ الهدف هنا هو تحديد جوهرية «روح» الإسلام، فإنّ الفترة التكوينية له كان لها تأثير كبير وعميق على السيكولوجيا الإسلامية. لقد خضعت البارادايمات المعالجة هنا إلى تحولات كبيرة على مر السنين الماضية، لكن إذا كان لنا بلوغ جوهر البارادايمات، أي الجوهر الهيرمنوتيكي، فإنّه يجب نزع المجموع المتنوع من الأقنعة الذي لبسته البارادايمات. لكن، هذا لا يعني أنّ أعمال الفلاسفة المسلمين، أو فقهاء الشريعة أو المتصوفة أو الإسلام كما أُنتج خارج الظاهرة العربية، أنهم ليسوا مهمين وجزءًا متكاملًا من الإسلام. وكما سبق ذكره، فهناك العديد من «الإسلامات»، إلا أنّ دراسة مثل هذه، يمكن فقط أنْ تركز على «إسلام واحد».

---

(1) Geertz, Clifford. 1973. **The Interpretation of Cultures**. Basic Books. USA p 205.



فحينما ننظر، على سبيل المثال، إلى حياة النبي، وبالتحديد إلى العلاقة في إقامة الأمة الأولى في المدينة، فإننا نرى أنّ العدالة الاجتماعية كانت فضيلة رئيسة. لقد كان المسلم رجلًا أو امرأة، مستعدًّا إلى تسليم وجوده بالكامل إلى الربّ وأنْ يعامل الواحدُ منهم الآخرَ بعدل وإنصاف ورحمة. وقد وُضع طقس الصلاة لمواجهة عدم المساواة المتصورة والغطرسة والمادية في مكة. هكذا، فإنه بسجودهم بأجسادهم، فإنه يعلّم المسلمين أنْ يضعوا جانبًا افتخارهم وأنانيتهم، ذلك أن البشرية أمام الله لا تعني شيئًا. وبالمثل، فإنّ الزكاة والصيام خلال شهر رمضان يشددان على ضرورة النظر في الظلم في المجتمع. إنّ الأمة كانت مُقادةً بالأصل من خلال الرحمة العملية التي كان فيها توزيع عادل للثروة؛ إنها عناصر أكثر أهمية في التخمين الثيولوجي والفلسفي. وترد الإشارة في القرآن إلى التخمين الثيولوجي في مفردة «ظنّ»، self-indulgent whimsy (نزوة الانغماس الذاتي)، حول مسائل لا يمكن أن توصف حيث لا يمكن لأي امرئ التأكد بأي شكل. نحن في العالم الغربي المزدهر في موقف محظوظ في كوننا قادرين على تكريس الكثير من طاقاتنا في نزوة الانغماس الذاتي، ولكن لم يكن هذا هو الحال بين المسلمين الأوائل، ولم يُعتبر بالتالي مهمًّا في ما تعنيه لفظة مسلم. الأكثر أهمية من هذا هو الجهاد: وهو نضال شخصي للعيش في حياة فضيلة. وهذا هو العنصر الوجودي الذي يُنسى كثيرًا في الحوارات الحديثة؛ وقد اتخذ حتى مصطلح الجهاد هذا دلالاتٍ سلبيةً. ويصرّ القرآن على أنّ تعاليمه ليست بجديدة بل هي «ذكرٌ» للتعاليم الماضية. ويُعلّم الإسلام، في مستوى أساسي، ما يعتبره متأصلًا من حيث الطبيعة. فبالنسبة للمسلم، لأنْ يدخل في «التعالي»، يجب عليه أو عليها العيش وفقًا لإرادة الرب والتي هي جوهريًّا عملية وبسيطة. والهدف هو **التوحيد** الذي يمكن أنْ يمنح المسلم دلالاتٍ تشير إلى وحدانية الرب.

كان على الخلفاء الراشدين مواجهة مثل هذه الأسئلة الصعبة كما هو حال ما هو شكل الأمة الذي يجب أن تتخذه، وما هو نوع القيادة التي يمكن أن تكون. وخلال تلك الأوقات، فإنّ العرب وحدهم فقط من يمكنهم أن يكونوا مسلمين، لكن عمومًا لقد عاش المسلمون بسلام مع غير المسلمين، وخاصة أنّ معظم الناس الذين واجهوهم كانوا من **أهل الكتاب**. لقد اعتقد العرب في هذا الوقت أنه ليس هناك سوى المنحدرين من نسل إسماعيل ممن يمكنهم أنْ يكونوا مسلمين، وبالتالي لم يكن التحول (تبديل الدين إلى الإسلام) مُشجعًا عليه، لهذا فقد صُنّف أهل الكتاب بمنزلة **الذميين**، والذمية كان لها استحقاق اقتصادي حيث



كان عليهم دفع ضريبة «حماية»، وكان المسلمون مستثنين منها. وقد عاش المسلمون، حينما كانوا يغزون منطقة، في مدن حاميات منفصلة (أمصار). وكانت هذه الأمصار على نحو فاعل جيوبًا عربية، لا يمكن للأعراف الأجنبية أن تكدّرها. وتكمن أهمية أول فتنة، أو الحرب الأهلية، بين عليّ ومعاوية في انتقال العاصمة الإسلامية إلى دمشق. ويبدو للكثيرين أن الإسلام كان يتحرك بعيدًا عن مهد ولادته، وربما كان يفقد روحه الأصلية. هكذا، فإنه ليس من المستغرب، إذن، أن بارادايمات النبي، والقرآن، والمدينة والخلفاء الراشدين، قد اعتُبروا بأنّهم عناصر العصر الذهبي بالنسبة للإسلام، وذلك ، كما برهن التاريخ، أنّ أوّل فتنة قد خلقت إسلامًا مختلفًا جدًّا عن الإسلام الذي عُرف من خلال محمد. ومع الوقت، فقد حُكمت الإمبراطورية الإسلامية من خلال نظام ملكي وراثي وثري ومطلق، وقد عادت لتصعد القيم «المكية» بما يخص المصالح الذاتية وعدم المساواة. هناك بالتأكيد أسباب مبررة وبراغماتية لماذا جنح الإسلام بعيدًا عن جوهره؛ وبالشكل نفسه، يمكن الحديث عن المؤسسة المسيحية بأنها تختلف عن تعاليم المسيح. ورغم ذلك، فإنّ هذا لا يغير من حقيقة أن الإسلام، وخاصة الإسلام السني منه، قد انجرف من روح جوهره وأصبح، في الواقع، إمبراطورية قوية وناجحة سياسيًّا وعسكريًّا واقتصاديًّا. لقد بقيت الإمبراطورية واستمرت بكونها «إسلامية»، بالمعنى الواسع للاصطلاح، ولكن فقدت جوهرها الحقيقي. وأفضل مثال على كيفية تغيّر الأمور هو مثال الخليفة هارون الرشيد (786ـ809 م.) الذي عزل نفسه عن رعاياه، وكانت البطانات تُقبّل الأرض في وجوده والسيّاف يقف خلف ظهره لإظهار قوة الخليفة في الحياة والموت. كيف ابتعد هذا جدًّا عن قيادة النبي! وكما تمّ خلال هذا الوقت في عصر هارون الرشيد أنّ كتب الفلسفة اليونانية قد ترجمت إلى اللغة العربية، ومثل هذا النظر الفلسفي قد تم التشجيع عليه. لقد أصبح الإسلام، في العادات والاعتقادات، أكثر فارسية منه إلى العربي، وغدا، في موازاة ذلك، أقلّ إسلامية في جوهره.

يمكن للمرء المضي واستكشاف كيف أنّ الإسلام قد انحرف، في تطوره التاريخي، من بارادايماته الأصلية، ولكن للقيام بذلك يمكن فقط إعلام القارئ بكيفية انتقال الإسلام ليغدو «إسلامات عدة»، واعتنق اعتقادات وثقافات وتراث ثقافات خارجية على البيئة العربية. لكن وبدلًا من ذلك، فإنّ الاهتمام هنا موجه فقط مع الإسلام الذي يكتسي جوهريًّا الظاهرةَ العربية، وذلك في محاولة إلى تحديد جوهره. وفي هذا الصدد، فإنّ



هذا العمل لديه الكثير من السمات المشتركة مع العديد من خصائص الإحياء الإسلامي للعلماء المشهورين مثل أحمد بن حنبل (توفي سنة 855 م.) وابن تيمية (1263 - 1328م). ما هو واضح في معظم الخطاب الإسلامي حول قضايا الهوية الإسلامية هو التشديد على «العودة» إلى الإسلام الذي كان موجودًا في زمن محمد والمدينة والخلفاء الراشدين؛ وبالتالي، فإنّ الانهماك بالإسلام كما تطور وراء هذه الحدود، سيشوش على غايتي الأساسية.

أحداث 9/11

لقد أثار الجدل الذي انبثق عن أحداث 11/ 9 مرة أخرى مسألة الهوية الإسلامية، وما الذي يشكل الفلسفة السياسية لأكثر من مليار مسلم. وقد دعا سلمان رشدي المسلمين المعتدلين الذين يؤيدون محاولة التوفيق بين الإسلام مع «الحداثة» إلى الصعود:

«الجانب الوحيد للحداثة الذي يهتم به الإرهابيون هو التكنولوجيا، والتي يرونها كسلاح يمكن أنْ ينقلب ضد صانعيه. وإذا كان للإرهاب أنْ ينهزم، فإنه من الواجب على العالم الإسلامي أنْ يتخذ المبادئ الواسعة للعلمانية الإنسانية التي يتمأسس فيها الجانب الحديث، ومن دون حرية بلدانهم فإنّ ذلك سيبقى حلمًا بعيدًا»[1].

وفي رد آخر على 11/ 9 كتب دون كوبيت D. Cupitt:

«إنّ مسيحيتنا تفوح من الإنسانية، في حين إن الإسلام يفتقر إلى ذلك تمامًا. ففي الإسلام لا يتذكرون الميت أو يسمحون لأي صورة إنسانية في مكان العبادة. ويجوز للرجل تقبيل وإمساك يد رجل آخر في المكان العام، إلا أنّ الزوج والزوجة يمشيان على نحو منفصل. وتكون الزوجة محجبة. إنّ أخلاقياتنا الإنسانية هي كليًّا دينية في إلهامها، بينما الإسلام يفتقر إلى أيٍّ من هذا التراث. وهناك عامل آخر، لا يقل أهمية عن هذا، وهو أننا من إنتاج الإصلاح. والنقطة الحاسمة هي أنه قد تبين أن الدين يمكن انتقاده وإصلاحه؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ أي شيء آخر يمكن نقده وإصلاحه...الإسلام لم يمر أبدًا بمثل هذا التغيير. ولم يصالح أبدًا نفسه مع التفكير النقدي أو مع فكرة أنّ الفرد المفكر يمكن أنْ يكون على حق ضد العالم. ولا يستطيع قبول فكرة أنّ الدين يحتاج على نحو مستمر نقدًا

(1) A War that Presents Us All With a Crisis of Faith, the Guardian, 3 November 2001.



ذاتيًا وإصلاحًا بغية تطوير الأمر الصحيح. إنه لا يقبل فكرة الفضاء المستقل والعلماني للحياة التي بإمكانها العمل على نحو مستقل عن التحكم الديني»[1].

إنّ رؤية أنّ الإسلام هو «تمامًا من دون» إنسانية وأنه يفتقر إلى القدرة على التفكير بشكل نقدي أو إخضاع نفسه باستمرار للنقد الذاتي والإصلاح، هي رؤية، على أية حال، تمامًا ضد الأدلة التاريخية. ما هو واضح من الجدالات حول طبيعة الإسلام هو الخلط بين تصور الإسلام كظاهرة تاريخية مع رؤية أنه مثالي. من المثير للاهتمام أنْ نلاحظ كيف ردّ العلماء والصحافيون على أحداث 11/ 9: في البداية كما قُدم طرح على «انحو صحيح سياسيًا»، لكن إلى حدّ كبير طرح جاهل، بأنّ الأحداث لا علاقة لها مع الإسلام، وبعد بضعة أسابيع من الحدث، كانت هناك أطروحات مختلفة أنّ الإسلام هو بشكل ما المسؤول عن ذلك، إلا أن الخلط استمر ما هو المعني بـ«الإسلام».

إنّ الدول والسياسيين والجماعات التي تعلن نفسها بأنها تتظلل تحت مظلة «الإسلامية»، قد ساعدوا في مثل هذا الخلط. وسواء ما إذا كان قيام آية الله الخميني لـ«الحكومة الإسلامية» في إيران سنة 1979، أو كما حدث في تشرين الأول/ أكتوبر من سنة 1981 في حادثة اغتيال الرئيس المصري أنور السادات على أساس أنه كان «فرعونًا»، ومعارضًا محاولات لتحقيق الحكومة الإسلامية المشروعة؛ فمنذ ذلك الحين، فإنّ العديد من الدول قد ادعت أنها تمثّل الإسلام الصحيح، رغم أنهم يختلفون عن إيران وباكستان والسودان والسعودية. تتعرض أية دراسة لمثل هذه الدول إلى صعوبة إيجاد ما تشترك به على نحو عام والذي بالإمكان دعوته بـ«الحكومة الإسلامية». وأبعد من ذلك، فقد اكتسبت قوى دينية جديدة مكانةً في العالم مثل حزب الله وحماس وتنظيم القاعدة وFIS (الجبهة الإسلامية للإنقاذ) واستخدمت أساليب مثل الاغتيال والإرهاب في محاولة لإقامة حكومة إسلامية والتي قدمت تصورًا للإسلام غير متوافق مع مبادئهم المفترضة للجوانب «المستنيرة». والحقيقة هي أنّ السلام والمساواة Égalité لا يقومان بخلق قصص أخبار جيدة. فعلى العكس من ذلك، فإنّ صورة الإسلام كـ «دين السيف» وبكونه بطبعه عدوانيًا مع فتاويه إضافة إلى الجهاد، أصبحت هي الصورة التي تُقدم على نحو كبير والتي تكتسي أهمية إخبارية.

وبوضع كل هذا بعين الاعتبار، كيف بإمكاننا التوصل، إذن، إلى أية استنتاجات تفيد ما

(1) Comparative Religions, **the Guardian,** 27 October 2001.



هو الإسلام بالضبط؟ من هي الجماعة الدينية، هذا إنْ وجدت، من لها الحق بذلك؟ وإلى أيّ مدى هذه الجماعات الدينية المعاصرة التي تُقدّم الإسلام تمثل الإسلام الصحيح لكل مكان وزمان؟ يثير ليون كارل براون L. C. Brown سؤالًا يجب وضعه في الذهن خلال كل هذه الدراسة:

«ليس هناك أي شخص جدي يعتقد أنّ مثل هذا التعبير عن المسيحية (على سبيل القول) هو اليوم نفسه كما كان في زمن لوثر أو الأكويني أو أوغسطين أو بولس. يقبل المرء تنوع المسيحية في كل الأزمنة والأمكنة. أليس من المعقول أنْ نعتمد هذا تقريبًا بما يخص الإسلام في التاريخ»؟[1]

وكجزء من الهدف الرئيس لهذا العمل (هدف إظهار أنّ الإسلام ليس غريبًا جدًّا أو أنه «آخر»، كما يصور ذلك غالبًا)، فإننا بحاجة إلى أنْ نكون واضحين حول كيف وصفت هذه «الآخرية».

عرض مُجمل

بعد أنْ أشرت إلى أهمية القضايا في سياق هذا الفصل، الأول، فإنّ الفصل الثاني سيحدد بوضوح الاصطلاحات الرئيسة التي سيتم استخدامها في جميع أنحاء هذا الكتاب. وبعد الدرس بنحو مختصر لماذا نيتشه مهم لهذا الموضوع، فإنّه سيتم تبيين وتناول البارادايمات الإسلامية الرئيسة، القرآن والنبي والمدينة والخلفاء الراشدين. كما أنه من المهم بعد توضيح وتحديد مفهوم العبر-تاريخي، هو تناول فلسفة مولانا مودودي بوصفها العابرة للتاريخ النموذجية (الأصيلة). وهذا ما سوف يُقابل ويتناقض مع مفهوم الإسلام التاريخي والذي بالإمكان توضيحه من خلال العلمنة و«الروح» النيتشوية. وبهذا المعنى، فإنّ نيتشه هو النموذج التاريخي الأصيل.

سينتقل الفصل الثالث ليدرس بمزيد من التفصيل مبرر تبني فلسفة نيتشه كـ «أداة» ميثودولوجية في درس البارادايمات الإسلامية. ما هو مركزي لهذا، هو ضمان تفحص وتناول دينية نيتشه. أي بمعنى: إلى أي مدى يمكن تصنيف نيتشه بكونه «**ملحدًا دينيًا**»؟ إنّ هذا درسٌ مهم، كون أنّ المقاربة الشائعة لنيتشه تنظر في الفيلسوف الألماني كملحد

(1) Brown, L. Carl. 2000. **Religion and State: The Muslim Approach to Politics**. Columbia University Press. USA p 3.



خالص وبسيط (كما لو إذا كان هناك شيء من هذا القبيل: شخص ملحد خالص وبسيط)، ونتيجة لذلك، فإنه قد افتُرض بأن أي مساهمة قام بها بما يخص الجدالات في المجال اللاهوتي، ستكون سلبية خالصة. وربما من المهم ذكره أن هناك مسعى جوهريًّا في فلسفته ألا وهو استخدامه اللغة الدينية، والمجازات والرموز؛ هذا جنبًا إلى جنب مع حقيقة أنّ نيتشه نفسه لم يستطع التخلص من «روحـ»ـه الخاصة، أي تنشئته اللوثرية. وعلاوة على ذلك، فإنّ نيتشه كان يتوجه تحديدًا إلى جمهور في وقت ومكان معيّنين (أي قدوم القرن الجديد في أوروبا)، وما كان ينظر إليه نيتشه بكونه يشكل نقطة تحول بالنسبة لأوروبا: بزوغ عصر جديد، عصر يكون فيه الرب ميتًا والمجتمع مُواجه مع الازدياد في عملية العلمنة. وتتموضع «دينية» نيتشه في افتقاره إلى «الإيمان» بالنظام العلماني في أنْ يقدم أيّ معنى للوجود. إنّ نيتشه، إلى حد ما، هو من إنتاج الإصلاح الألماني. أما الإسلام في عصرنا الحالي فيبدو أنه يواجه أزمةً لا تختلف عن الجمهور الذي كان يتوجه إليه نيتشه. وبكونه مواجَهًا من خلال عملية العلمنة، فإنّه كان يتم القيام بالدعوات بغية شكل من «الإصلاح الإسلامي»، وذلك بعد عدة مئات من السنين من الثقة بالنفس نسبيًّا. إنّ الإسلام، إذن، مُواجه بعدد من الخيارات، الاثنان المهمان منها هما، بالنسبة للإسلام: **إما اتباع المسار نفسه الذي سارته المسيحية في أوروبا وأنْ يغدو إلهها «ربًّا ميتًا»، والذي ينتقده نيتشه بشدة، أو أنْ يتعلم الإسلام من دينية نيتشه ويعتنق «الإله الحيّ» الذي لا يرى العلمانية كعدو.** وفي النظر في هذا، فإنّ ردّ الثيولوجيا المسيحية على دينية نيتشه، وكيف أنّ مثل هذا يمكن تطبيقه على الثيولوجيا الإسلامية (مع الوضع بعين الاعتبار أنّ هذا موضوع ظلّ العلماء المسلمون حياله صامتين) يمكن أن يكون مفيدًا جدًّا. وعلى نحو محدد، فإنه ستؤخذ بعين الاعتبار أعمال غيلز فريزر G. Fraser وأليستير كي A. Kee. هناك عالم مسلم واحد، على أية حال، قد اعتنق فلسفة نيتشه ـوعلى نحو محدد دعوته إلى السوبر مان Übermenschـ ألا وهو محمد إقبال، والذي ستُدرس مساهمته في هذا الشأن.

لقد درس نيتشه الفيلولوجيا، تحديد معنى وصحة النصوص. بيد أنه قد انتقل بهذه المهارة إلى ما وراء النص، إلى التفسير الهرمونيتيكي للعالم. إنّ النص المقدس، القرآن، بالنسبة للمسلم، هو العالم. أما الفصل الرابع، فإنه سيضبط إيقاع كل الكتاب مع تشديده على أهمية التسييق contextualisation. ومثل هذا التشديد هو غالبًا جهد يتردد حياله العلماء المسلمون، والذي هو (ينبغي الجدال بذلك) فقط يضر أكثر مما ينفع إذا ما أراد



المرء أن يجادل أن الرسالة الأساسية للإسلام تنطبق على المجتمع الحديث والتعددي. وفي الوقت نفسه، ينبغي الإشارة إلى أنّ هذا ليس تمرينًا في الدقة السياسية، وفي تبني الاتجاه المعاصر في المذهب الفكري (الفكرية)، بل إنه محاولة حقيقية لتحديد «الروح» الإسلامية بالمعنى النيتشوي للكلمة.

وفي ضوء التأكيدات النيتشوية على السياق، فإنّ هذا الفصل سيقوم بدرس المساهمة التي قام بها العلماء المسلمون في الغالب في العصر الحديث، والذين كانوا مستعدين لتحدي المقاربة العابرة للتاريخ والأرثوذكسية للإسلام، ولا سيما أعمال فضل الرحمن ومحمد أركون ومحمد طالبي. ورغم أنه يمكن الامتداد بالقياس إلى حدّ ما، فإنه يمكن النظر إليهم على أنهم مبشرون بشيء من «الإصلاح الإسلامي». يدعو نيتشه إلى فيلسوف جديد، فيلسوف سيُقدّم رؤية/ أيديولوجية Weltanschauung إلى أوروبا جديدة. وبالمثل، لا يعتقد فضل الرحمن أنّ تبنيًا لمقاربة تاريخية ولمقاربة تسييق القرآن، ستؤدي إلى تمييع وتخفيف قوته، بل ستقود إلى إحياء إسلامي Islamic Revivalism، وإلى رؤية قرآنية. وعلاوة على ذلك، وكما هو الحال مع نيتشه، فإنّ فضل الرحمن -متبعًا أسلافه في القرون الوسطى- يدعو إلى قيام الفلسفة والدين معًا، لأدوات الفلسفة الغربية العقلانية في أنْ تستخدم جنبًا إلى جنب مع القيم والنظرة العالمية للإسلام. إنّ أركون، وهو المنغمس داخل تراث الفلسفة الغربية وفي تأثير نيتشه (وخاصة من خلال أعمال دريدا) لهو مثال واضح كذلك. ففي تفسير القرآن، فإنّ كلًّا من فضل الرحمن ومحمد أركون يدركان كم أنه من المهم تسييق تلك الاصطلاحات الشائعة التي يحتويها النص المقدس. كيف لنا أنْ نفهم ماذا يُعنى بلفظة مسلم إذا لم ندرك الكيفية التي ترد فيها هذه المصطلحات في العصر القرآني التي تشير إلى «المسلم»؟ إنّ القرآن هو بارادايم مهمٌّ في السيكولوجيا المسلمة، لهذا يجب أنْ نكون واضحين بما يقوله القرآن لمسلمي اليوم. كما أنّ مساهمة محمد طالبي في هذا الجدل حاسمة أيضًا هنا. فإنه يقدم لنا فهمًا عن المسلم بكونه شخصًا يعمل في الدفاع عن العدالة الاجتماعية، وعن داعم القيم التي تدعم الحياة، وهذا ليس بأي شكل من الأشكال متناقضًا مع القيم في العالم الغربي. وفي هذا المعنى، فإنّ «المسلم» ليس لقبًا أو حقًّا مكتسبًا، بل بالأحرى إنه موقف، فضلًا عن كونه قوة فاعلة لقيمة المجتمع.

أما الفصل الرابع، فإنه ينظر إلى المقصود بلفظة «مسلم» في السياق القرآني. بمعنى، أي نوع من الأشخاص الذي يكوّن «المسلم» في القرن السابع في شبه الجزيرة العربية.



وعلى أية حال، فإنّ اصطلاح «مسلم» مع التشديد على الحرف الكبير «Muslim» (M) عادة ما يُفهم على نحو مختلف بشكل كبير جدًّا في العالم الحديث كما أشرنا سابقًا. ووفق المعنى القرآني المسبّق (في سياقه. م.)، فإنّ أي شخص يتمسك بقيم القرآن فهو «مسلم». هذا رغم أنّه في عالمنا المعاصر، ليس هذا هو «النمط الوحيد» الذي يحتاج للدرس، وذلك كون أنه يتواجد 1.2 بليون من الناس يشيرون إلى أنفسهم بلقب تحت مظلة «مسلم» (ومن الآن فصاعدًا، فإنّ لفظة مسلم مع الحرف الكبير «M» ستشير إلى هؤلاء الناس) ويميزون أنفسهم عن المسيحيين واليهود والملحدين...إلخ.

يسعى الفصل الخامس إلى تحديد «روح» الجاهلية وكيف يرتبط هذا بفهمنا للإسلام. عادةً ما يشير اصطلاح «الجاهلية» (ولكن ليس حصرًا) إلى الزمن الذي سبق رسالة محمد، إلى حالة «الجهل». المعنى الضمني هنا هو أنّ الجاهلية تقف على الطرف النقيض من الإسلام. وإذا كان لنا أنْ نتحدى التأكيد بأنّ الدين والعلمانية لا يمكن فصلهما في الإسلام، فإنه مما يساعد على تسييق الجدال من خلال إظهار مدى أنّ شبه الجزيرة العربية -وهي «مهد الإسلام»- قد سمحت بمثل هذا الوضع في أنْ ينوجد. إنه بتذكر المقايسة النيتشوية بأنّ المفاهيم لا تنبثق على نحو مستقل، بل هي أجزاء من منظور أوسع، مثل الحيوانات في القارات، فإننا نستطيع فقط فهم الإسلام من خلال رؤيته في سياق بيئته الاجتماعية والثقافية والسياسية، وبالفعل في سياق بيئته الجغرافية.

إنّ عبر- تاريخي ليس منفصلًا تمامًا عن التاريخي. هناك ارتباط بين الاثنين، كما أنّ كل واحد منهما يفيد ويتغذى من الآخر. إنه من المطلوب في النقاش بشأن التشديد على التاريخي رؤيةٌ في «لحظاته» البارادايمية. وبالمثل، فإن عبر- تاريخي يقوم بتحويل هذه اللحظات إلى تماثيل، حيث لا يسمح لها الناس في أنْ تنهار. إنّ «تحطيم الأصنام» يتطلب، في المقام الأول، فهم لماذا وجدت تلك الأصنام، وبالفعل، فإنه إذا ما كان لنا الحق في تحطيمها، سيكون ذلك محكومًا ضمن النطاق الذي تعيق به أكثر منه المساعدة في إحياء الإسلام. لقد كان نيتشه بمقدار ما هو فيلسوف التاريخ، كان فيلسوف الأخلاق، ذلك أنّ هذين الفضاءين مرتبطان على نحو ثابت كما أوضح على نحو محدد في «The Genealogy of Morals». وإذا ما أردنا التأكيد على أنّ الإسلام، في وجهه التاريخي، هو متوافق مع القيم الغربية والتعددية والمجتمع المدني، يجب علينا، من ثم، تبني مقاربة تاريخية لـ«اللحظات» في التاريخ الإسلامي. إننا هنا ما زلنا نقوم بعملية التسييق، لكن الآن



نذهب أيضًا إلى ما وراء النص، إلى أناس وعصور شبه الجزيرة العربية. بماذا، إذن، تخبرنا «لحظات» الجاهلية في المدينة ومكة عن روح الإسلام؟

ما هو مهم هنا هو العمل الرائد لابن خلدون، ولا سيما في استخدامه لمفاهيم **العصبية والملك**. يدل مفهوم العصبية إلى التماسك الداخلي للمجتمع، وغالبًا ما ينجم هذا عن وحدة الدم أو الإيمان، بينما الملك هو مرحلة حينما يكون فيها المجتمع في وضع انحدار كما هو حال ضعف الحدود بين الجماعات القرابية. تحمل هذه المفاهيم ارتباطًا وثيقًا برؤية نيتشه للمجتمع الذي يتطلب إعادة تقييم دورية لقيمه. إنه بالنسبة للمجتمع الذي يرغب أن يحافظ على نفسه ويزدهر، يجب عليه أن يحتوي على ميكانيزمات من شأنها أنْ تشجع على التجديد والإصلاح. وكما نرى في التاريخ الإسلامي، بالمعنى الواسع الذي يمكن أنْ نستخدمه، في حالة الإسلام السنّي، كان هناك يوجد دائمًا حالة توتر بين الرغبة للحفاظ على النظام القائم والإسلام اللازم أو الواجب -مُتضمنًا في داخل بارادايم الخاصية البدوية وكذلك أيضًا في النبي- للتجديد والإصلاح المستمر. وحينما كان الإسلام واثقًا، فقد سمح للعصبية في أنْ تؤكد على نفسها. وعلى أية حال، فإنّ الإسلام السني على وجه الخصوص، وفي أوقات انعدام الأمن، قد «تضيق» واختبأ خلف الرؤية الطوباوية غير العملية كطريقة لمنع الانتقادات والتشكيك: لقد شعر أناسه بشعور الذنب والخوف إذا ما قاموا بأية محاولة لمساءلة النظام القائم. إنّ الإسلام سوف يضمر حتمًا ما لم يسمح لاندفاع جديد من **العصبية**. وكما سيُدرس، فإنه هناك البعض (وإن كان لا يزال العدد صغيرًا) منْ يؤكد على وجهة نظر مختلفة عن الإسلام، عن الإسلام كإسلام تاريخي. ينتقل الفصل الخامس إلى بحث معاصر أكثر، إلى داخل الروح البدوية، وذلك في محاولة للتأكيد على كيفية ارتباط هذا بالوضع في مكة في عصر محمد، تاركين جانبًا مكانة محمد حتى الفصل التالي.

لقد تم في الفصل السادس درس دستور المدينة وذلك بغية رؤية ماذا يمكنه أن يخبرنا عن البارادايمين الاثنين المهمين: عن المدينة كأول دولة إسلامية، وعن محمد كنبي وقائد هذه الدولة. وهنا، فإنّ عمل العالم التركي المسلم علي بولاق يكتسي أهمية، كما هو حال المساهمة الجدالية التي قام بها العالم والفقيه المصري علي عبد الرازق. إنّ الصورة التي ستقدم عن المدينة هي عن مجتمع هو بطبيعته متعدد مع قائد لم يدعُ لأنْ يكون «ملكًا» سياسيًّا ودينيًّا من أي نوع كان، بل بالأحرى حَكَمٌ كاريزمي في النزاعات مصحوبًا بمهمة



إصباغ العصبية إلى الوراء في مدينته وموطنه الأصلي مكة. وفي تناقض حاد، فإنّ آراء محمد بامية، الذي يدرس النظرية الاجتماعية والحضارات المقارنة في كلية غالاتين في مدينة نيويورك، ستدرس كذلك. وبنحو محدد، مفهومه عن محمد بوصفه استفاد على نحو كبير من عبر-التاريخي، مموضعًا نفسه كنبي حيث يستطيع الأمر بالولاء كما هو حال الملك داود.

وطالما أنّ التاريخ يتقدم، فإننا سنرى في هذا الفصل كيف أنّ سلطة النبي كانت بالفعل تتحول إلى حالة شبه إلهية، وقد استخدمت من قبل الخلفاء والسلاطين لإضفاء الشرعية على سلطتهم الخاصة. وقد قُدمت الدولة الإسلامية بوصفها رؤية طوباوية يحكمها الفلاسفة-الملوك: لقد استُخدم بارادايم المدينة والنبي وفق المعنى عبر-التاريخي وذلك في دعم هذا المفهوم عن الإسلام. وبالمثل، فإنّ البارادايم الآخر، أي الخلفاء الراشدين، قد أفيد منه من قبل أتباع عبر-تاريخي وذلك لتعزيز رؤية الإسلام الأصيل النقي والذي لا يمكن بلوغه.

وعلى سبيل الخاتمة، فإنّ الفصل السابع سيتناول الخيارات بالنسبة للمستقبل، ولاسيما من حيث مدى بعض العلماء المسلمين في استعدادهم للمضي في دعم عملية العلمنة وإدراك سلطة البارادايمات الإسلامية. وسيعود هذا الفصل، أولًا وقبل كل شيء، إلى فلسفة المودودي بكونه الذي يرمز ويمثّل عبر-تاريخي، ومن ثمّ سيتناول آراء علماء مسلمين آخرين، والذين (رغم تلاؤمهم مع تجسيد نموذج عبر-تاريخي) هم أكثر استعدادًا لقبول الحاجة إلى إرادة الإنسان الفردية. وستتوصل الخاتمة، تماشيًا مع فلسفة نيتشه، إلى أنّ إرادة الإنسان إلى القوة هي البارادايم الأقصى. وفي مسألة معالجة سؤال أيّ نوع من المجتمع سيسمح بتأكيد إرادة المجتمع، فإنّ نيتشه ليس معاديًا للديمقراطية شريطة السماح بمساحة للاستثنائي والفريد والنبيل في أن يتنفس. إنّ تركيز نيتشه هو على أهمية الثقافة، وقد كان واعيًا أنّ السياسة الديمقراطية قادرة على تشجيع وتعزيز الثقافة، هذا رغم أنه «يتحدث عن الديمقراطية كشيء لم يحدث بعد»[1]. ويعود تشديد نيتشه على «الثقافة» إلى الوراء إلى كتاباته الباكرة. فعلى سبيل المثال في «The Birth of Tragedy» (ولادة التراجيديا)، يؤكد على أهمية الفنّ (الفن بالمعنى الإغريقي) كخلاص وكتزويد برؤى عميقة

(1) Nietzsche, Friedrich. 1986b. **Sämtliche Briefe**. Ed. by Giorgio Colli and Mazzino Moninari. 8 Vols. Deutscher Taschenbuch Verlag. Germany p 285.



في الشرط الإنساني. وأساسًا، فإنّ المجتمع الذي يشيد بالثقافة هو المناقض للمجتمع الذي يعزز القيم الذرائعية الوسيلية أو النفعيّة على حساب موروثه الثقافي. إنّ المشكلة مع الديمقراطيات ـ على الأقل الديمقراطيات التي نخبرها ونعرفها (وقد كان نيتشه على خبرة بالديمقراطية بحدود الدولة الألمانية في ذاك الوقت) ـ هي أن هذه الديمقراطيات تسير وفق الاقتصاد المالي، الذي لا يرى أية قيمة في الثقافة، كما يعتقد بذلك نيتشه. وفي هذا المعنى، فإنّ الإسلام، كما «الثقافة» النيتشوية وفي امتلاك البارادايمات المهمة التي تشدد على الإرادة البشرية للخلق وإعادة التقييم، يمكن أن يكون له، أي الإسلام، دور مهم لأنْ يلعبه في أي مجتمع.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الثاني

التاريخي ضد عبر-التاريخي:
تحديد الاصطلاحات

«أريد العيش بين المسلمين لفترة طويلة جيدة، لا سيما بين المسلمين الذي يكون إيمانهم تقيًّا جدًّا: وبهذا الشكل، فإنني أتوقع شحذ تقييمي، وعيني في كل ذلك هي أوروبية»

(فريدريك نيتشه، 13 آذار/ مارس، 1881)[1]

لماذا نيتشه؟

ماذا يعني أن يكون المرء مسلمًا؟ إنّ أية محاولة للإجابة عن مثل هذا التساؤل تخاطر بتوجيه الباحث في مسارٍ متعدد الطرق الجانبية؛ كلٌّ منها يبدو أنه يقدم إجابةً، ولكن بالمثل، تؤدي بالمرء إلى الابتعاد عن المسار الأصلي. يتطلب الحفاظ على أي شعور بالاتجاه وفي أنْ لا يغدو منحرفًا عن الاتجاه الأصلي، التركيز على «نوع» محدد من الإسلام. إنّ هذا «النمط»، كما سيتبين، ليس اقتلاعًا مما هو قائم بسبب أنه يلائم هذا الكتاب مثل القفازات الملائمة بدقة. بل بالأحرى، إنه محاولة لبلوغ روح الإسلام وجوهره ونفسانيته. وبالطبع، يقف نيتشه في المسار الطويل لهؤلاء الذين «حاولوا اغتيال المفهوم القديم للروح»[2]. وعلى أية حال، إنه بينما نرغب في التخلص من المفهوم المؤذي للأرواح الفردية الأبدية،

(1) Nietzsche (1986b) Vol. 6, p. 68. Quoted in Safranski, Rüdiger. 2002. **Nietzsche: A Philosophical Biography**. Trans. by Shelley Frisch. W.W. Norton & Co p 219.

(2) Nietzsche, Friedrich. 1998. **Beyond Good and Evil**. Trans. by Marion Faber. Oxford University Press. UK, Section 54, p 49.



«فإننا لسنا بحاجة للتخلص من «الروح» في حد ذاتها، ولا أنْ نفعل ذلك من دون واحدة من فرضياتنا القديمة، الفرضيات الأكثر تبجيلًا، حيث يميل الطبيعيون الحمقاء للقيام بذلك، يخسرون «الروح» بمجرد أنْ يبلغوها»[1]. ما هو مطلوب هو «أشكال جديدة ومصقولة من فرضيات الروح»[2]. فعلى سبيل المثال، «الروح الفانية»، «الروح كما تعددية الذات»، أو «الروح كما البناء الاجتماعي للدوافع والعواطف»[3]. يفترض هنا نيتشه روحًا طبيعية، وللبحث عما هي الروح، فإنّ هذا هو ممارسة علمية وسيكولوجية. وفي حين إنّ الإرادة إلى القوة[4] هي العملية الأساسية للطبيعة ككل، فإنّ السيكولوجيا تدرس الأشكال التي تتخذها العملية في تمفصلها التطوري في النوع البشري. هكذا، فإنّ دراسة الروح، إذن، هي «نظرية مورفولوجية وتطورية للإرادة إلى القوة»[5].

لماذا نيتشه؟ لم يكن نيتشه فيلسوفًا فحسب، ولكن أيضًا سيكولوجيًا وفيلولوجيًا. فقد كانت رؤاه السيكولوجية قد تعمقت في جذور ما يُعنى بالإنسان، في حين أنّ فيلولوجيته كانت تقارب أهمية اللغة والتفسير. إنّ مثل هذه التخصصات معًا هي التي جعلت من نيتشه مساهمًا قيمًا في جدلٍ معني تمامًا بالعلاقة بين المعتقدات الميتافيزيقية وبين العالم اليومي والنفسانية الإسلامية وكذا الأمر الاعتقاد الذي يعتمد بشدة على النص كطريق لتفسير العالم.

ثمة سبب إضافي في جعل نيتشه منبرًا لهذه الدراسة. يكمن في محور هذا العمل سؤالٌ موضعي يتعلق بكيف على الإسلام مواجهة قوة العلمنة. إنّ ما يواجهه الإسلام اليوم له الكثير من أوجه الشبه مع ما واجهته أوروبا في فترة نيتشه: أزمة الهوية الناجمة عن المواجهة بين ما يبدو وجهات النظر العالمية المتعارضة. هكذا من ثم، فقد كان الديني، وتحديدًا المسيحي، الذي يعارض العلماني. لقد كان نيتشه الفيلسوف الأول ممن يواجه على نحو كبير فقدان العقيدة الدينية السائدة في أوروبا الغربية، وهذا مع إعلانه أنّ «الربّ هو ميتٌ». ما كان يعنيه نيتشه بهذا أنّ المجتمع (أي المجتمع الأوروبي) لم يعد بحاجة

(1) Nietzsche (1998), **Beyond Good and Evil**. Section 12, p 14.

(2) Ibid.

(3) Ibid. Section 54, p 49.

(4) See p. 79 of this thesis for a definition of the will to power.

(5) Nietzsche (1998), **Beyond Good and Evil** Section 23, p 23.



إلى الربّ «المسيحي»، ذلك أنه لم يعد هناك من فائدة ترجى منه. هل إنّ مثل هذا المصير يواجه إله «المسلمين» اليوم؟

إنّ تحديد روح الإسلام أمرٌ مهم جدًّا، ذلك أنه يتناول جوهر ما يُعنى بلفظة مسلم، إضافة إلى - كنتيجة لذلك - كيف ينبغي على المسلمين الرد على العالم الذي يعيشون به. لكن، وأكثر من ذلك، إنه مهمٌّ كيف لغير المسلمين الرد على ذاك الردّ الإسلامي. حينما يتواجه عالمان، روحان، فهناك دائمًا احتمالية لنشوب صراع، وبالمثل، هناك كذلك احتمالية لفهم مشترك. إنه من المؤسف أنّ الصراعات، بالتأكيد من النوع السياسي والعسكري، هي دائمًا التي يسلط الإعلام عليها الضوء. جوهر هذه القضية هو المدى الذي يتمّ فيه تصوير «هذين العالمين» في أنْ يغدوا متنافرين، وبالتالي ليكون الصراع هو المرجح أكثر من السلام. إننا نوجه سلسلة من الخيارات في مثل هذه الحال: أولًا، أنْ نقبل حتمية الصراع (وهو الخيار الذي هو بالتأكيد الأقل رغبة). الخيار الثاني، أنْ نقبل بأنّ الاختلافات هي كبيرة جدًّا وبأنّ التواصل والتعاون، في أحسن الأحوال، صعب المنال جدًّا، حيث ينتج عن الحفاظ على مسافة معتبرة. أما الخيار الثالث، هو المحاولة في إيجاد تلك المساحات التي ينوجد فيها بعض القواسم المشتركة (مثلًا، في الأمور العقائدية كالإيمان بإله واحد، أو النُّظم الأخلاقية المشتركة) والتركيز عليها. بينما الخيار الرابع، هو أنْ نتفكر في إمكان أنه بالرغم من أنّ الاختلافات الدينية قد تقوم بجعل الحوار بين الأديان تحديًا، فإنّ هذا ينبغي أنْ لا يؤدي إلى الصراع السياسي لأنّ هذا ليس له علاقة بكيفية قيام الديانات في الحوار. إنّ هذا الخيار الرابع الذي سأناقشه هو الأكثر تلاؤمًا مع نفسانية الإسلام.

تحديد البارادايمات الإسلامية الرئيسة

إنّ هذا العمل، بالمعنى الواسع، معنيٌّ بما يُشار إليه عادة بـ«الإحياء الإسلامي». هناك أشكال معينة من الإحياء لديها ميل في النظر إلى الوراء، إلى الماضي، إلى «الأيام المجيدة» للإسلام، وبالتالي، قولبة الماضي للحاضر. وبشكل أكثر تحديدًا، فإنّ المعني هنا هو البارادايمات الإسلامية الرئيسة، وتأثيراتها على الفكر الإسلامي. وتُشكل البارادايمات الإسلامية المحددة جزءًا من مما يُطلق عليه بـ«سردية العصر الذهبي». حيث تتضمن هذه أربعة بارادايمات رئيسة:



1- وحي القرآن. إنّ القرآن، الكتاب المقدس في الإسلام، هو البارادايم الرئيس. وفي الواقع، إنه أكثر من نص مقدس، وذلك لكونه، في نواحٍ محددة، يحتل بالنسبة للمسلمين مكانةَ يسوع التي يحتلها بالنسبة للمسيحيين. إنه كلمةُ الله، ومعظم العلماء المسلمين يعتبرون هذا الكلام الإلهي قد تم القيام به من خلال النبي محمد في سياق رسالته، والتي بدأت حوالي سنة 610م. إلى حين وفاته سنة 632م. (وقد فُصّل في هذا في الفصل الرابع).

2- النبي محمّد. وبكون محمد مختارًا إلهيًا كـ«وعاء» بالنسبة للقرآن، فقد نُظر إلى حياة النبي كبارادايم بالنسبة للمسلم الكامل. لقد ولد محمد حوالي 570م. هذا رغم أنه هناك القليل يكتسي أهمية فيما يخص سردية العصر الذهبي حتى البدء بوحي القرآن في 610م. (وهذا ما سيُفصل فيه في الفصل السادس).

3- دولة المدينة. بكون المدينة الدولة الإسلامية الأولى، فإنّ فهم بيئتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وكذا الأمر دور محمد كقائد مُعتبر لهذه الدولة، يفيد بتوضيح سردية العصر الذهبي. ويعود وجود هذه الدولة من **الهجرة** (الهجرة من مكة إلى المدينة) في تاريخ 622م. (أيضًا يُعتبر هذا التاريخ بداية التقويم الإسلامي) حتى وفاة محمد في 632 م. (سيفصل في هذا في الفصل السادس).

4- الخلفاء الراشدون. لقد اعتُبر الخلفاء الذين تتالوا بعد موت محمد بمثابة «الراشدين»، وذلك أساسًا لأنهم كانوا يعرفون محمدًا شخصيًّا، ومن ثم فقد كانوا من الجيل الأول من المسلمين، أو ما عُرف بصحابة النبي. والصحابة هم أناسٌ من الرجال والنساء عاشوا وعملوا وقاتلوا إلى جانب النبي، وبالتالي، فإنّ ممارسات هؤلاء الخلفاء قد نُظر إليها على أنها بارادايمات للقيادة الإسلامية. وتغطي هذه الفترة من سنة 632 إلى حين اغتيال الخليفة الرابع عليّ في سنة 661 م. وقد أشرف هذا الجيل على المرحلة الافتتاحية من التوسع الإسلامي إلى ما وراء شبه الجزيرة العربية (وهذا ما سيُفصل به في الفصل السادس).

وبالإجمال إذن، فإنّ سردية العصر الذهبي تغطي الفترة الواقعة ما بين سنتي 610م حتى سنة 661م. ما تُشكّل، على العموم، إحدى وخمسين سنة. ورغم أنّ هذه فترة قصيرة نسبيًّا، إلا أنها فترة أحداث لا تصدق وتطورات عقائدية وانقسامات وصراعات سياسية. لكن،



وعلى الرغم من مشاكلها الوليدة، فإنّ الإسلام لم ينجُ من هذا فحسب، بل قد ازدهر، ومن هنا الوصف «العصر الذهبي». إنّ سردية العصر الذهبي، الرؤية الطوباوية للفكر الإسلامي، (وهذا ما سيُشار إليه عادة **بالإسلام عبر-التاريخي**. [انظر في الأسفل]) ليست بسيطة. بل هي بالأحرى، معقدةٌ للغاية في تنوعها، وفي الواقع معقدة في النطاق الواسع من العناصر التي قُدمت إلى عقل المسلم المتبع للمخيال البارادايمي. إنّ التاريخ بالنسبة للسيد قطب (1906 - 1966)[1] هو «ذاكرة محددة من خلال المرجعية»[2]. ويعني قطب بـ«المرجعية» الأحداث أو الناس أو الأساطير التي تستطيع فرض نفسها على الذاكرة الجمعية للثقافة. أما بالنسبة للخطاب الإسلامي، فإنّ تلك المرجعية هي أساسًا سردية العصر الذهبي. وتنبغي الإشارة، على أية حال، أنّ هذه ليست تحققًا تاريخيًا. هكذا، فإنّ الهدف بالأحرى هو درس كيف أنّ هذه الفترة مرتبطة بالخطاب الإسلامي المعاصر.

الرؤية الطوباوية: تحديد عبر-التاريخي

على الرغم من أنّ الثيولوجيا قد يكون لها استحقاقات بالنسبة للحياة السياسية، فإنها ليست عادة سياسية بحد ذاتها. بل الأحرى، السياسة معنية بالمؤسسات الرسمية وعلاقات السلطة داخل بيئة منظمة، حيث يكونون منفصلين عن المنظمات الدينية[3]. يستطيع المرء، بهذا المعنى، الحديث عن «السياسة» ككيانٍ منفصل عن «الدين»، الأمر الذي يترتب عليه أنّ المجال السياسي، بكونه منفصلًا، هو علماني بطبيعته. بيد أنّ الصعوبة تقوم حينما يتم اقتراح، كما في حالة الإسلام، أنّ عقيدته الدينية لا تقوم بالتمييز بين الديني والسياسي، بل في الواقع، كما في حالة العديد من الإسلامويين[4]، أنّ الإسلام يطالب بأنْ تكون كل القضايا السياسية (وفي الحقيقة كل ما يقع في مجالات الحياة) ضمن إطار الفضاء الديني؛

(1) وفقًا لكارين آرمسترونغ «يمكن تسمية قطب بأنه مؤسس الأصولية السنية» (Armstrong, Karen. 2001. **The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam**. Harper Collins. UK, p 239). وتكمن أهميته في تأثير المودودي على فكره ومساهمته في أيديولوجية الإخوان المسلمين.

(2) Diyab, Muhammad Hafiz. 1987. **Sayyid Qutb**.al-Qaāhirah. Daār al-Thaqaāfah al-Jadīdah. Pakistan, p 105.

(3) Haynes, Jeff. 1993. **Religion in Third World Politics**. Open University Press. UK p 8.

(4) الإسلاموي **Islamist** هو شخص يسعى إلى زيادة أسلمة المجتمع من خلال إجراءات سياسية، وذلك خلافًا للإسلامي **Islamicist** (المسلم م.)، والذي، رغم كونه مسلمًا تقيًا ومؤمنًا بالإسلام بكونه الدين الصحيح، إلا أنه لا يتصور السياسة بالضرورة كأداة يتحقق من خلالها التحول إلى الإسلام.



فالدين هو الحياة. وفي هذا المعنى، فإنّ «الدين النقي» هو الشامل لكل شيء ويهدف إلى تخليص المجتمع من اللادينية، ومن «الشوائب»، وهذا ما سيُعرّف ويحدد في هذا العمل بـ الإسلام عبر-التاريخي. إنّ هذه هي المقاربة، أكثر من أية مقاربة أخرى، التي أدت إلى مثل ذلك في سوء الفهم والمواجهة.

وبالطبع، فإنّ فكرة الطوباوية هي، في حد ذاتها، ظاهرة معقدة. مأخوذًا بعين الاعتبار اشتقاق الطوباوية Utopia من الإغريقية («uo» و «t-pos» يعني «اللامكان»)، فإنّ استحقاقها في التاريخ أنها تنتمي إلى جوهر البشرية في مأسسة شيء طوباوي يتجاوز نفسه. ولأنّ البشر هم محدودون، مزيج من الوجود والعدم، فهناك تناقض بين ما نعتبره أساسًا بما نحن عليه وبين ما نحن عليه في الواقع، والذي تحاول الأفكار الطوباوية إزالته. وفي صيغتها **الإيجابية**، وبالإعراب عن جوهر الإنسان، إنها **حقيقة**، إنها ما هو الإنسان. الطوباوية هي كذلك حقلٌ من الإمكانات، من خلال السعي إلى تحقيق الطوباوية. إنها إضافة إلى ذلك القوة، وذلك لكونها قادرة على نقل ما يعطى. لكن، وفي الشكل السلبي الشديد، فإنّ تصور الطوباوية **كحقيقة** تاريخية يمكن أن يؤدي إلى **اللاحقيقة**، ما ينتج عنه الاغتراب عن جوهر المرء الفعلي. يمكن أنْ يدخل هنا الإحباط إذا ما وصف المرء الطوباوية بكونها إمكانًا، وذلك حينما تكون هي، في الواقع، استحالة. هكذا، فإنّ الطوباوية تغدو عاجزة، أسطورة تقية تفتقر إلى القوة في التحول. لكن وعلى نحو مفارق، فإنه يمكن استخدام هذا العجز كوسيلة سياسية، وكشكل من السلطة على الآخرين.

ويبدو أنه سمة من سمات الطبيعة البشرية في تصور العالم الذي نعيش فيه بكونه ناقصًا ومعيبًا وفي خلق رؤى عن عالم أعظم. ومع ذلك، فإن امتلاك رؤى أمر، بيد أنه أمر آخر تمامًا في الانخراط في ما يمكن أنْ نطلق عليه **الطوباوية الفاعلة**: أي بمعنى الانخراط بفاعلية في خلق الطوباوية على الأرض. وأيضًا، وعلى عكس الكثير - لكن ليس الكل - من التوجهات الفلسفية في طبيعة المجتمع الطوباوي الطوباوية (عمل أفلاطون «**الجمهورية**» على سبيل المثال)، فإنه تمت هناك إشارات إلى مجتمع حيث تم تصوره أنه لم ينوجد على الإطلاق وبأي شكل. وحيثما يشير الفلاسفة إلى طوباوية يعتقدون بها أنها قد وُجدت (مثلًا وفق أشكال الرومانتيكية الفلسفية)، فإنّ هذه إشارات إلى مجتمع في الماضي حيث وُجد الإنسان في حالة علاقةٍ مثالية مع الطبيعة، كما عند روسو. حيث إنّ روسو يرى حالة الطبيعة على أنها حرب وحشية، كما رأى ذلك هوبز، بيد أنه تصوّر عالمًا وافرًا، حيث نجا



أسلافنا ما قبل الاجتماعيين وبسهولة اقتطفوا التوت من على الأشجار وناموا في ملاجئ طبيعية. ورغم أن المجتمع قد يُفسد ذلك، فإنه ما زال بالإمكان التعلق برؤية طوباوية عن «الإنسان الطبيعي».

وعلى أية حال، فإنّ الفكر السياسي الإسلامي يقيم ويؤسس رؤيته الطوباوية ضمن إطار سردية العصر الذهبي. هكذا، فقد نُظر إليها عادة على أنّ لها وجودًا ملموسًا في الماضي غير البعيد. وبالتالي، فإنّ ما وجد في الماضي يمكن أن يكون قابلًا للوجود مرة أخرى (إلى حد ما على الأقل) في المستقبل. وليس ذلك فحسب، بل إنّ هذا الشكل من المجتمع الإسلامي -على عكس روسو - هو كليًّا يقف في تماشٍ مع الطبيعة. وفي الواقع، إنه الطبيعة؛ حيث إنه بالنسبة للإنسان فهو طبيعيًّا كائنٌ ديني، وقد كانت المدينة المجتمع الديني المثالي، والإسلام، بطبيعة الحال، هو الدين الصحيح الوحيد. وبقول هذا، فإن مثل هذا التصور الطوباوي هو حتمًا مشتبك داخل سياقات أسطورية وإيسكاتولوجية أخروية وتشريعية وتعليمية.

ثمة قضية هامة، وغالبًا ما تكون مشوشة، تتعلق بمسألة السلطة والسيادة. عادة ما يتم التعامل مع هذه القضية من حيث طبيعة وشكل النظام القانوني أو طبيعة وشكل السلطة، والدولة والمؤسسات الحكومية. وهناك يستمر عددٌ من وجهات النظر تتعلق بما الذي يُكوّن في الواقع المدونة الإسلامية القانونية أو التشريعية، ومن أين تتأصل وتقوم هذه المدونة، وصلتها بالخطاب المعاصر. يجب أن نكون كذلك حذرين في اختلاف الاصطلاحات[1]. وإضافة إلى ذلك، هناك صعوبات تمّت مواجهتها، وذلك حول ماذا يُعنى بالدولة الإسلامية الكاملة. يقرر إرنست غيلنر E. Gellner على أنّ «الإسلام هو صورة المجتمع»[2]. فأنْ يكون المرء مسلمًا يعني العيش في دولة إسلامية، كون أنّ السلطة قائمة في الأمر الإلهي. إنّ حالة النظام السياسي هي قضية حيوية بالنسبة للخطاب المعاصر، ذلك أنّ كثيرًا من التوترات القائمة اليوم قد بدأت في الماضي في بدايات الإسلام.

تدعو الإسلاموية السياسية إلى نظام سياسي، نظام يمكّنه من تطبيق قوانين الشريعة؛ وهذا إدراك الطوباوية. إنّ المكان Topos الذي انوجد فيه هذا النظام المثالي هو عصر النبي محمد والخلفاء الراشدين. وقد صُوّرت المدينة بوصفها المجتمع الإسلامي

(1) على سبيل المثال، الضبابية في التمييز الحقيقي بين الشريعة والفقه (وهو عملية إرادة الله) ومكانة المصادر التراثية في القانون.


(2) Gellner, Ernest. 1979. **Muslim Society**. Cambridge University Press. UK p 12.



الأصيل، ومع محمد بكونه القائد الإسلامي الأصيل. وتنعكس هذه الرؤى عن المجتمع في عقول أولئك ممن يتحدثون عن العودة إلى الإسلام. كما تمّ النظر إلى المدينة من قبل العديد بكونها تمتلك جوهرها الخاص المميز، الجوهر الذي هو ليس ماركسيًّا ولا حتى اشتراكيًّا أو ديموقراطيًّا أو ديكتاتوريًّا. أما الدعاوى التي ترى بأنّ الإسلام هو اشتراكي، أو كما في الآونة الأخيرة، هو ليبرالي، ربما نُظر إليها بوصفها بُنى مؤقتة قام بها مسلمون اعتذاريون، والتي هي، في الواقع، منفصلة عن الأسس الأنطولوجية للمجتمع المديني (مجتمع المدينة، يثرب. م.)، ومنفصلة عن الدولة الإسلامية الأصيلة. وربما تُتهم هذه الأيديولوجيات بكونها «أيديولوجيات دخيلة مستوردة».

والملاحظة العامة هنا هي أنه ليس هناك «كنيسة» في الإسلام السني. لقد كانت الأداة الرئيسة على مرّ التاريخ الديني السني للتنظيم والإنفاذ الديني هي الدولة. وبالتالي، فإنه ليس من المستغرب تمامًا أنه يجب أن يُنظر إلى حاكم الدولة على أنه طاهر، سواء بالمعنى السياسي أو بالمعنى الديني، وينبغي أن ينظر إليه باعتباره المنفذ الرئيس للشرع الإلهي. إنّ إنفاذ وتطبيق الإسلام هو سياسة عامة. كما أنّ المشرّع لا يستطيع التشريع في مخالفة تعاليم الله ونبيه. كما أنه يجب الاتباع والالتزام بالآية القرآنية ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ﴾[1]. إنّ السيادة، بالتالي، لها وظيفتان أساسيتان: الأولى، السلوك وفق المسلم الخيّر؛ والثانية، ضمان أنْ يقوم الآخرون بهذا الفعل نفسه. إنّ الدولة الإسلامية هي نظام إلهي موضوع توضع موضع التنفيذ. وما يدعوه الفقهاء بأمة الإجابة، تتكون من أفراد الدولة، ومن أولئك الأعضاء من المجتمع، الأمة، التي تلقت وأجابت واستسلمت إلى الحقيقة الإلهية. لكن هذه تختلف عن أمة الدعوة التي ما يزال يتوجب عليها الاستسلام. وبالنتيجة، فإنّ رؤية الإسلام السني منقسمة أساسًا إلى صنفين اثنين: أولئك الذين يُعتبرون من المسلمين، وأولئك الذين يعتبرون غير مسلمين؛ وهؤلاء الأخيرون غالبًا ما نُظر إليهم على أنهم آثمون، واقعون في الإثم، وبالتالي، ما زال يتوجب أسلمتهم.

وتشير اللفظة اللاتينية Religio دين «أنْ يرتبط»؛ وهذا أمر مهم جدًّا داخل الإسلام. فأنْ يكون المرء دينيًّا وأنْ يكون مسلمًا، يجب عليه ربط نفسه، وأن يتوثق على نحو مبرم، بما اعتُبر الحقيقة الإلهية. العنصر الأساسي في الاعتقاد الديني هو أنه هناك

(1) سورة الأنعام، الآية: 57.



حقيقة؛ ويجب، بالتالي، تمييز الحقيقة **المطلقة** عن الحقيقة النسبية. إنه وعي، من جهة أولى، أنّ المسلم يعيش في عالم النسبية، ومن جهة ثانية، لديه وعي متميز بـ«الآخرية»، أي الحقيقة المطلقة الأخرى. وطالما أنّ هذه الآخرية، هي، في الواقع، «أشد واقعية»، فإنه يتوجب عليه أو عليها، من ثم، الالتزام بالواجب. ويعكس المجتمع الإسلامي، في كماليته، الأصالة المقدسة؛ **والمثال الكامل** exempla الذي هو في المدينة. كما أنّ علاقة المسلم بالمجتمع تحدد طبيعة علاقته بالله. فأنْ يكون المرء مسلمًا خيّرًا في المجتمع الإسلامي، يجب عليه اتباع الشرائع التي نُصّ عليها في الأساس من خلال القرآن: «نزول المطلق».

وعلى الرغم من أنه يمكن القول بأنّ جميع الأديان قد تمأسست بناء على الإنسان وعلاقته بالمطلق، فإنّ هذا «الارتباط» بالنسبة للمسلم (أيضًا قد نوقش ذلك من خلال عبر-التاريخي)، يعني أكثر بكثير من مجرد علاقة شخصية. وهذا الأمر يهتم بنفسه بجميع المسائل للمجتمع البشري: الزواج والطلاق والميراث والملكية والتجارة والحكومة والأعمال المصرفية ...إلخ. وإذا كان على المرء اتخاذ اعتقاد توحيدي كبير آخر، أي المسيحية، فإننا نلاحظ أنه يشدد على المقدس والتشاركية - كما يخالف القانون - والطقوس التي تحتويها. تُعتبر ولادة يسوع وموته وقيامته من الأسرار التي يستدخلها ويستوعبها المؤمنون من خلال الطقوس. هكذا، فإنّ الخلاص Salvation (عقيدة الخلاص. م.) في المسيحية تكمن في القبول بيسوع بوصفه مسيحًا وتجليًّا في الطقوس المقدسة (المعمودية وطقس الزواج والتوبة/ التكفير والقربان المقدس...إلخ). عالم السياسة هو الآن إلى حد كبير خارج ذلك الدين. وهذا وضع مختلف تمامًا عن الإسلام. لقد تُرجم تاريخ حياة محمد إلى مجموعة من القوانين والأوامر التي تتحكم - أو ينبغي أنْ تتحكم - بسلوك الإنسان. هكذا، فإنّ حياته - زواجه ومعاملاته وقراراته السياسية ومعاهداته...إلخ- هي جزء من سردية العصر الذهبي. وبينما نجد في المسيحية تشديدًا على التقديس، فإننا نجد بالنسبة للمسلمين العالمَ كله. الحياة اليومية هي مقدسة، كما أنّ الخلاص يكون من خلال العيش كل مظهر من مظاهر حياتك كمسلم. يقرر القرآن: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[1]. الكلمة الرئيسة هنا هي «أكملت»؛ إنه إسلام الكمال، الدين الكامل. وهو، بالتالي، شامل لكل

(1) سورة المائدة، الآية: 3.



شيء. وهنا ببساطة ليس هناك أي طريق آخر للحياة أو الفكر. إنه [فقط] الدين الكامل والدين الأخير. وليس هناك وحيٌ آخر، ذلك أنه ببساطة ليس هناك من شيء آخر لكي يُوحى به. وليس هناك من أنبياء آخرين، ذلك أنه بالنسبة لمحمد فهو خاتم الأنبياء، وليس هناك من أمر لكي يُتنبأ به.

الإنسان هو مخلوق على صورة الآلهة، وقد وُهب إليه العقل الذي بإمكانه هدايته إلى الحقيقة وإلى معرفة الله والتوحيد. هكذا، فإنّ مفهوم الدولة يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالوحي ومفهوم التوحيد. ويؤكد التوحيد، «وحدانية الرب»، على التوحيد الراديكالي («الراديكالي»، بمعنى التوحيد الصارم. م.) في الإسلام:

«إنّ المسيحية هي جوهريًا لغز يحجب الإلهي عن الإنسان...أما في الإسلام، فإنه الإنسان الذي يحتجب عن الرب...هكذا، فإنّ الإسلام هو أساسًا طريق معرفة؛ إنه طريق في العرفانية (معرفة القضايا الروحية)...ويقود الإسلام إلى المعرفة الأساسية التي تُكمّل وتوحد وجودنا، والتي تجعلنا على علم بما نحن عليه وأنْ نكون ما نعلمه، أو بكلمات أخرى، الإسلام يوحد المعرفة والوجود في الرؤية التوحيدية القصوى للحقيقة»[1].

الله هو واحد، وتمتد العقيدة إلى جميع الخلق. كما أنّ العالم الذي نعيش فيه هو خلقه: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾[2]. هكذا، فإنّه يجب إدراك إرادة الرب في كل فضاءات الحياة. كما أنّ التوحيد، بالنسبة للكثيرين، المبدأ الرئيس الذي يجمع المجتمع الإسلامي بعضه بعضًا.

إننا أمام الإنسان بوصفه مخلوقًا عقلانيًا؛ وهو فريد عن كل المخلوقات الأخرى وذلك في امتلاك قوة العقل. ويبدو أنّ هذا المفهوم عن الإنسان يقارب المفهوم الأفلاطوني أو الديكارتي: الحاجة إلى ممارسة العقل بغية الوصول إلى الحقيقة. بيد أنّ العقل لا يمكن الاعتماد عليه على نحو خالص؛ من هنا يأتي التأكيد على العقيدة الموحى بها. ورغم هذا، لماذا هناك حاجة إلى حقيقة موحى بها إذا ما كنا نحن بالطبيعة مخلوقاتٍ على صورة الآلهة؟

«يحتاج الإنسان إلى الوحي وذلك بسبب أنه بالرغم من كونه مخلوقًا على صورة

(1) Nasr, Seyyed Hossein. 1991. **Ideals and Realities of Islam**. Mandala. UK, pp 21 – 2.

(2) سورة البقرة، الآية: 29.



الآلهة، فإنه بطبيعته مهملٌ وينسى؛ إنه بطبعه غير كامل. من هنا، فإنّه يحتاج إلى التذكير... لا يمكن للإنسان وحده النهوض روحيًّا»[1].

ويمكن النظر إلى العقل بوصفه أداةً: أداة إلى فهم ذلك الذي أوحي به. لا يوجد في الإسلام السني «أسرار» على هذا النحو، فكل ما يمكن أو يوحى فقد أوحي به، بيد أنّ الكمال الموجود يمكن تجاهله، وهذا يعود إلى أنّ الإنسان هو حتمًا غير كامل. وتحتوي سمات اللاكمال بكون الإنسان يلهو عن دينه الخاص؛ سواء ما إذا كان ذلك سعيًا وراء المادية أو سعيًا لتحقيق بعض الأهداف الأخرى أو الرغبة بأن ذلك لا يلائم العقيدة القرآنية. وبذلك، فإنّ العيش في دولة غير إسلامية يعني الخضوع للمعتقدات والرغبات...إلخ لكل ما هو غير إسلامي في الجوهر. فالمسلم الذي يعيش في مجتمع رأسمالي، على سبيل المثال، قد يهمل دينه وينخرط في السعي وراء الثروة، من أجل الثروة فقط، الأمر الذي قد يؤدي إلى الاتهام بالشرك[2]، وهذه أعظم خطيئة في الإسلام.

ليس التوحيد مجرد تأكيد ميتافيزيقي حول طبيعة المطلق؛ إنه أيضًا وسيلة إلى اندماج الأجزاء التي يبدو عليها التباين في كل كلي. هناك آثار سياسية مترتبة على مثل هذا الاعتقاد، وذلك أنّ المسلم ينبغي أنْ لا يقبل جسمًا سياسيًّا غير مسلم. يعتقد المسلم السني بأنّ دينه قد أوحي به إليه في شكله الكامل والمثالي، وينبغي عليه، بالتالي، اتباع ما أوحي في ذلك النص: القرآن؛ إنه الفرقان- الأداة التي يستطيع الإنسان من خلالها أن يميز بين المطلق والنسبي، الخير والشر، الحق والباطل، وهو **أم كتاب**، النموذج الأصلي لكل المعرفة. كما أنّ القرآن يحتوي في داخله بذرة القانون المقدس للشريعة. كما أنّ المسلم هو في حالة **جهاد**، أي الجهاد في اتباع الأوامر الموحى بها في القرآن. لكنْ، أنْ يتبع المرء هذه الأوامر، فإنه عادة ما تم التأكيد بأنّ المسلم يجب عليه العيش في **دار الإسلام**، المكان الذي تُنفذ وتقضى به شريعة الله، وهو المكان الذي يناقض **دار الحرب**. المجتمع يكون إسلاميًّا شريطة أنْ يُحكم من خلال مسلم ووفقًا للشريعة؛ ولا يلزم أنْ يكون الحال بأنّ الغالبية من الناس في ذلك المجتمع ينبغي أن تكون مسلمة كذلك.

وحتمًا، إنّ الاعتقاد بأنّ الإسلام لا يمكن أنْ يُمارس ويُطبق على نحو كامل إلا فقط في

(1) Nasr, 1991. **Ideals and Realities of Islam**, pp 22 – 3.

(2) الشرك هو «إشراك» مخلوقات أدنى، أو أشياء مع الإله.



دولة إسلامية له استحقاقات وانعكاسات بما يخص السلطة السياسية. كيف يمكن لمسلم أن يكون مسلمًا حقيقيًا وهو يعيش في دار الحرب؟ كيف يمكن أن يكون مسلمًا وهو يتبع قوانين غير المسلمين؟ لقد أثار هذا في الماضي عددًا من الصعوبات، ليس فقط بين أولئك الذين هم من المسلمين في مقابل أولئك الذين هم من غير المسلمين، ولكن أيضًا بين المسلمين أنفسهم حول الواجبات والمسؤوليات الملقاة على المسلم لإطاعة قانون البلاد. وبالطبع، هناك آراء تختلف أيضًا حول ما الذي يشكّل الدولة الإسلامية الكاملة. وماذا عن السيادة؟ ما هو حجم القوة التي ينبغي على الخليفة أو السلطان أو الملك أو الرئيس امتلاكها في الدولة؟ الإسلام على نحو أقصى، ومرة أخرى، يشير إلى سردية العصر الذهبي للاهتداء بها.

لا يمكن للمرء الافتراض عقلانيًا بأنّ وصول الإسلام قد خلق أنظمة جديدة ومؤسسات وأفكارًا ونظريات من اللاشيء، العدم. بل بالأحرى، فإنه من المتفق عليه عمومًا أنّ الإسلام قد قدم مقاربةً جديدة إلى أنظمة قائمة ومتواجدة. ويمكن أن يُنظر إلى النموذج العام في تطور الحضارات والتخصصات الفكرية والمدارس الفكرية، كحالة تَقدُّم من وجهة نظر عالمية محددة إلى مدرسة فكرية مميزة أكثر في الفكر، وفقط في هذه النقطة بغية تحقيق نمط جديد من التنظيم الاجتماعي. وهذا ما يعني، بأنّ الرؤية/ الأيديولوجية Weltanschauung مطلوبةٌ في أنْ تزدهر في المؤسسات التي تمسك بروح ورسالة الفلسفة الأصلية في شكل ملموس وعملي[1]. ويمكن الجدل بأنّ القرآن ربما يحتوي على هذه الرؤية Weltanschauung في مثاليته. ومع ذلك، فإنّ رعاية هذه البذرة لتغدو واقعًا حقيقيًا ناميًا على نحو كامل، لهو أمر آخر تمامًا. ويمكن النظر إلى «رسالة» محمد، بالتالي، وفق هذا المنظور: لقد تم «تكليفه» في أنْ «يُقدّم» رسالة القرآن وأنْ يمنحها حقيقة ملموسة. إنه انتقالُ الكمال، الحقيقة الميتافيزيقية، أي القرآن، إلى عالم غير كامل، بما أمكن. وفي المعنى الأفلاطوني، إنه بالأحرى مثل «ديميورج» (Demiurge، الصانع) في قولبة العالم باستخدام الأشكال المثالية كنموذج بدئي له. ويكمن الاختلاف، على أية حال، أنه بالنسبة للمسلمين أنه قد شُكل ذلك في إقامة دولة المدينة، وهذا بحد ذاته النموذج البدئي:

كما يشير باتريك بانرمان P. Bannerman:

«بالنسبة للمسلمين، هناك تعقيد إضافي وذلك أنه في تلك الفترة للخلفاء الراشدين،

(1) Nasr, 1991. **Ideals and Realities of Islam**, pp 10 – 11.



«العصر الذهبي» للإسلام قد غدا الشرط المثالي الذي صعد من خلاله الإسلام الأصلي النقي، كما هو حال أفروديت التي صعدت من الأمواج، وازدهر مع جميع المعوقات للدولة مكتملة ومجتمع- القانون والفلسفة والجهاز الإداري والمبادئ الاقتصادية وهلمّ جرًّا. وهذا رغم أنّ العديد من السلطات، بما في ذلك السلطات المسلمة، قد أثبتت بشكل قاطع أنّ تطور المعوقات للدولة المكتملة والمجتمع قد حدثت مع الزمن في فترات تتراوح إلى ثلاثة قرون أو أكثر بعد العصر الذهبي. وإضافة إلى ذلك، فإنّ فترة الخلفاء الراشدين كانت في حد ذاتها الفترة الإبداعية الأكثر في تاريخ الإسلام»[1].

تحديد الدولة الإسلامية عبر-التاريخية

يُعتبر مقال بيرت دي فريز Bert De Vries, Theocracy in Islam (الثيوقراطية في الإسلام)[2] مثالًا نموذجيًا حول الرؤية عبر - تاريخية للدولة الإسلامية. وفي هذا الصدد، فإنّ رؤية دي فريز ليست حصرية وهو يستعير ويستند على المصادر التراثية والقروسطية في النظرية السياسية. وعلى أية حال، فقد وقع الاختيار عليها بكونها مقتضبة ودقيقة في تلخيصها لرؤية عبر-تاريخي.

1- كل فعل هو فعل ديني؛ وقد رأى محمد أنّ الدين يسود في جميع جوانب الحياة. إنّ السياسة، بالتالي، لا يمكن فصلها عن الدين. ولم يكن محمدٌ قائدًا سياسيًا فحسب، بل كان أيضًا إحيائيًا دينيًا.

2- وطالما أنّ هذه الثيوقراطية الإسلامية قد تطورت من الكونفدرالية القبلية التي حكمها محمد من المدينة إلى إمبراطورية عالمية قد حكمها العباسيون من بغداد، فقد كانت هذه المفاهيم الأساسية لهذه الثيوقراطية قد خضعت إلى صقل وتحديد وذلك في كلٍّ من النظرية والتطبيق وفق مدى تجانس العقيدة.

3- يعبّر الله عن إرادته مباشرة وبوضوح إلى الإنسان من خلال الجسم السياسي. لهذا، فإنّ التمييز بين المجال الروحي والمجال السياسي هو إما منعدم أو يكاد يكون

(1) Bannerman, Patrick. 1988. **Islam in Perspective: A Guide to Islamic Society, Politics and Law**. Routledge. UK, p 61.

(2) De Vries, Bert. 1980. **Theocracy in Islam**, in Islam in the Contemporary World, ed. by Cyriac K. Pullapilly. Cross Roads. Books, Indiana, USA.



ذلك. وإضافة إلى ذلك، فإنّ هذا الانسجام بين الإنسان والدولة هو هدف يمكن بلوغه.

4- إنّ الافتراض أنّ الله يوصل إرادته مباشرة من خلال الجسم السياسي يعني كذلك وجود قانون إلهي موحى به. وهذا الوحي موجود وفق شكل القرآن. لقد اعتُبر القرآن، بالتالي، أنه الكلمة الحرفية لله، والأهم، أنه هو المرشد الشامل لجميع جوانب المجتمع. وهذا يحتوي بالضرورة على الاتجاهات السياسية، خصوصًا أن محمدًا نفسه - «الموجه إلهيًا» - قد غدا منخرطًا في إدارة الدولة في المدينة. ومع مرور الوقت، أصبح القرآن وأقوال محمد أساسًا لبنية القانون الديني الذي عُرف **بالشريعة**. والشريعة غدت قانونًا للدولة وكذلك - وفق معنى أنّ القانون يمثل إرادة الربّ - يقف القانون فوق الدولة وحاكمها. «وبهذا المعنى، فإنه ربما يكون أكثر ملاءمة في وصف السياسة الإسلامية بكونها ««نومكراتية» أكثر من كونها ثيوقراطية (النومكراتية Nomocracy، حكم القانون. م.)»[1].

5- يجب أنْ يكون المعيار للعضوية في هذا الجسم السياسي، وفقًا للمعنى المتضمن في ذلك، معيارًا دينيًا. من الناحية التاريخية، ومن عصر محمد، فقد تكوّن الأفراد والأعضاء الكاملون (أي المسلمون) للمجتمع (الأمة) من أولئك الذي خضعوا إلى إرادة الله. نظريًا على الأقل، إنّ المسلمين هم متساوون أمام الربّ، وذلك بغض النظر عن العرق أو الجنس أو الطبقة. وقد حُددت **الأمة** بكونها **دار الإسلام**، حيث لا يوجد حدود قومية، وتمثل حقلًا ساد فيه الإسلام سياسيًا و/ أو أصبح الإسلام فيه دين الغالبية. والحكومة في هذه المنطقة قد قامت بناءً على الشريعة. والمسلمون ليسوا هم السكان الحصريين لدار الإسلام؛ حيث وجدت شروط قانونية لأهل الكتاب. لكنِ، أيضًا، فإنّ درجة العضوية الكاملة للجسم السياسي يعتمد على كون المرء مسلمًا **كاملًا**.

6- فيما يلي ترد المؤسسات الثيوقراطية المميزة للدولة الإسلامية:

أ- الخلافة. لقد كان دور محمد فريدًا، الفرادة وفق معنى أنه كان نبيًا، وبالتالي مختارًا بواسطة الله. وكان دوره أيضًا يتضمن أنه كان مديرًا للدولة الإسلامية. ورغم أنّ النبوة قد انتهت مع محمد، فإنّ الدور الإداري قد انتقل وفق شكل الخليفة، «خليفة» نبي الله. وقد تم تحديد طبيعة وغرض الخليفة وفقًا للتراث والنماذج الخارجية في القيادة (وتحديدًا

(1) De Vries, Bert. 1980. **Theocracy in Islam**.



النماذج البيزنطية والفارسية)، ثم لاحقًا لتتدهور تدريجيًا في مجال السلطة ويحل محلها السلطان («المرء الذي يكون مسؤولًا»). بالنسبة للإسلام الشيعي، فإنّ السلطة تمأسست مع الإمام حتى - في حالة الأئمة - الإمام الثاني عشر الذي دخل في غيبة. وحتى عودة هذا الإمام، فإنّ القيادة تكون مع آيات الله.

ب- العلماء. لقد لعب العلماء دورًا في كلٍّ من الحقول التعليمية والسياسية في الإسلام. وعلى الرغم من أنّ سلطتهم لم تكن رسمية، فقد كان لهم تأثير حقيقي على الإدارات للخلفاء والسلاطين والشاهات (ج. شاه). وتقوم سلطتهم بناء على منازلهم بوصفهم مفسرين للقانون/ الشريعة، وبالتالي مفسرين لإرادة الله. هكذا، فإنه يمكن اعتبار العلماء بكونهم حراس الثيوقراطية، يعملون في الكبح ضد من يسيء استخدام السلطة من قبل الحاكم.

7- لقد هُدد وقُوّض المفهوم التقليدي الثيوقراطي للدولة الإسلامية بتأثير من الغزو الأوروبي خلال فترة 1750 1950- تقريبًا. وهذا ما شهد إدخال مفاهيم جديدة وغريبة لليبرالية والقومية.

8- إنّ البعث الإسلامي الذي كان واضحًا منذ سنة 1950 هو ردة فعل على المفاهيم الغربية في الليبرالية والديمقراطية والقومية. لقد مالت الدول المستقلة حديثًا في البداية إلى الأيديولوجيات «الاشتراكية» أو «الشيوعية»، كردّ على الإمبريالية الغربية. وعلى الرغم أنّ بعضًا من الجهود قد بُذلت لمطابقة الإسلام مع الماركسية، فإنّ هذا أثبت أنه غريب أيضًا. وفي الآونة الأخيرة، فإنّ الرغبة في العودة إلى العصر الذهبي للإسلام، إلى الدولة الثيوقراطية النقية، أخذت في التزايد، وقد نُظر إلى هذا على أنه «البديل الإسلامي» الحيّ.

ويلاحظ دي فريز بحق بأنّ «الثيوقراطية لا تعمل دائمًا بشكل مثالي في الناحية العملية والتطبيقية»[1]. بيد أنه ربما يُجادل كذلك بأنّ الثيوقراطية لم تعمل أبدًا على نحو مثالي من الناحية التطبيقية. وإضافة إلى ذلك، بل وأكثر أهمية في هذا النقاش، هو القضية الحاسمة ما إذا كان هذا حقًّا هو المثالية الإسلامية. مما لا شك فيه، أنّ هذا هو وجهة النظر التقليدية التي يُتحدث بها وتُقدّم في الأعمال العلمية. لكن، وعلى أية حال، هناك وجهات نظر

(1) De Vries, Bert. 1980. **Theocracy in Islam**.



متضاربة في كلٍّ من وجهات النظر التي قُدمت أعلاه والتي يمكن أنْ تقود المرء للاعتقاد بأنّ الإسلام يمتلك مُثُلًا أخرى أقلّ شمولية وأقل «ثيوقراطية».

مولانا المودودي: بطل رؤية عبر-التاريخي

وبالأسلوب نفسه الذي سأركز فيه على نيتشه بكونه المعبّر عن التاريخي، فإنّ عبر-تاريخي يتطلب اسمًا يُمثّل أصواته العديدة. الاسم المثالي المرشح لهذا التمثيل هو أبو الأعلى مولانا المودودي (1903 ـ 1979). لقد بدأ المودودي حياته المهنية في الصحافة، لكن ومع انخراطه المتزايد في السياسة، غدا في سنة 1920 عضوًا في حركة تحريك الهجرات، Tahrik-i Hijrat، وهي جماعة عارضت الحكم البريطاني في الهند، وحثّت المسلمين على الهجرة إلى أفغانستان من أجل سلامتهم. وقد كتب كتابه الأكاديمي الأول، «الجهاد في الإسلام»، والذي لاقى قبولًا معتبرًا من قبل علماء مسلمين مشهورين مثل محمد إقبال. لقد رأى المودودي بأنّ مهمته المحورية في الحياة تتمثل في أنْ يغدو ممثل الأقليات المسلمة في الهند؛ وقد كتب بغزارة هائلة عن المشاكل السائدة بالنسبة للمسلمين وكيف يمكن للمسلم مواجهة العالم غير المسلم. وبهذا المنحى، فإنّ عمل المودودي، بشكل محدد، له أهمية متصلة هنا بكونه يجسد شخصية المسلم المتعلم والواقع في شرك الشعور بعدم الأمن، وكذلك الرغبة في حماية هوية المرء.

وقد طرأ تغيير كبير في اتجاه أعماله منذ تاريخ 1937 عندما بدأ لأول مرة يوجه عنايته على وجه التحديد بما يخص المشاكل السياسية لمسلمي الهند. وتعتبر هذه الفترة واحدة من الفترات التي لها أهمية كبيرة في التغيير في مناطق الهند التي كانت على وشك تحقيق الاستقلال. لقد كان المودودي خائفًا على الهوية الإسلامية من أنْ تغمرها الأغلبية الهندوسية. وقد نشر من عام 1937 حتى عام 1941 سلسلة من المقالات في «**ترجمان القرآن**» باستحقاقات سياسية لهذا. وكان مما أقلق المودودي عدد من المخاطر المحتملة على الهوية الإسلامية هو موقف المؤتمر الهندي الوطني، الذي أكد أن جميع الهنود يشكلون أمة واحدة، كما أنّ الحكومة المقبلة في الهند يجب أن تكون ديمقراطية وعلمانية. وهذا ما قاده إلى توجيه قضايا حول العلمنة والهوية المسلمة، ولا سيما تأكيده على أنّ المسلمين لديهم «قومية» خاصة بهم.

وقد حاول المودودي دراسة القضايا من منظور إسلامي، منتقدًا الأيديولوجيات الأخرى،



التي كانت تسيطر على عقول المسلمين. وهذا ما أدى إلى إنشاء «الجماعة الإسلامية» والتي استمرت مع المودودي وهو رئيس لها حتى سنة 1972. لقد كان هدف هذه الجماعة، في الأساس، نشر العقيدة الإسلامية وطقوسها وتدريب المسلمين المنظمين الذين يكونون، بأي شكل، مستعدين لرد الهجوم. أصبحت المنظمة بشكل خاص معروفة بعد تقسيم الهند في عام 1947 عندما كان هناك حملةٌ لباكستان في أن تكون دولة إسلامية بدلًا من مجرد دولة مسكونة من قبل المسلمين فقط. وعلى الرغم أنّ الحكومات الباكستانية لم تفعل شيئًا يذكر في الممارسة العملية في إعادة الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية تحت نطاق الإسلام، فإنّ إشاراتها الغامضة للإسلام بدت وكأنها كانت ترضي المودودي. وقد استمرت الجماعة الإسلامية بمثابة قوة سياسية. وكان المودودي، حتى تقاعده العام من الحياة العامة في سنة 1972، يمثل أكثر القادة الدينيين بروزًا في باكستان، وكان بمثابة الشرارة لمعظم الجدالات حول قضية الإسلام والحداثة.

لقد كانت نقطة الانطلاق الرئيسة لجميع أفكار المودودي هي الله، كما أنّ اعتقاده بشهادة «لا إله إلا الله» هو أكثر من مجرد إعلان إيمان، إنها شهادة تقرير حول فرادة الله كسيد ومهيمن ومشرّع. وبنحو فاعل، فإنّ الله وحده لديه الحق في أنْ يأمر بإطاعة خاصة له وإخلاص من الإنسان. إنّ الله لديه الحق أنْ يخبر الإنسان بما يجب عليه فعله في جميع نواحي الحياة. وبالتالي، فإنّ إعلان الإيمان هو واجب سياسي وأخلاقي. ومثل هذا المفهوم عن الله كمشرّع، يزود بالمبدأ الأساسي للسلطة. كلّ المبادئ والقوانين والعادات والأعراف التي يمكن أن تبدو مخالفة لتوجيهات الله يجب أن ترفض. وقد رأى المودودي بأنّ الدولة المعلمنة بأنها ضد-الإسلامية وضد إرادة الله، ذلك أنّ القوانين الوضعية من صنع الإنسان التي لا تأخذ بعين الاعتبار إرادة المشرع القصوى، هي، بالتالي، باطلة وغير دينية. ما يترتب على هذا أنّ أي شخص يطيع القانون العلماني هو أيضًا غير إسلامي؛ فالمسلم الخيّر يطيع شريعة الله ولا شيء غيرها. وهذا ما يُعتبر حاسمًا ومهمًّا بالنسبة لفلسفة المودودي كلها. هناك موقفان يعارض كلٌّ منهما الآخر بما يخص الحياة: الأول، الإقرار بالله كمهيمن ومشرّع، ويكون الإنسان، بالتالي خادمه وعبده؛ والثاني، أو النكوث إلى نفس أو سيادة لغير الله، ليكون هناك، من ثم، تحدٍّ وتمرد على الله.

يرى المودودي في النبوة بكونها تحديًّا ضد الاتجاه السائد في إنكار سلطة الله، وفي الانخراط في الجاهلية. ولا يمكن للإسلام أنْ يكون واقعًا ما لم تنتهِ إلى الأبد سيادة



الجاهلية. إنّ النبوة هي جوابٌ على حاجة الإنسان إلى الهداية، وكذا إعادته إلى الطريق المستقيم. لقد كان الرجل الأول النبيَّ الأول، وتم تبليغ الحقيقة، من خلال عمليات الوحي إلى الإنسان في جميع العصور وجميع الأعراق. كما أنّ محمدًا، بوصفه خاتم الأنبياء ووعاء شريعة الله، يمكن أنْ يكون مرجعًا في هذه الهداية. وقد تجسدت كلمات الله في الشكل المثالي للقرآن، وتجسد كذلك الرجل المثالي في سنة النبي. هكذا، لا يحتاج الإنسان أنْ ينظر بعيدًا أكثر من هذه المصادر الأولية عن الحقيقة. يجادل المودودي، بأنه هنا يكمن كلّ الحقيقة: نُظم لجميع أشكال الحياة، سواء أكان ذلك سياسيًّا أو اجتماعيًّا أو اقتصاديًّا. ومن خلال هذه البارادايمات، يمكن إيجاد تشريعات وافية للدولة الإسلامية. لكنْ ومع ذلك، أينما يوجد نقصٌ أو صمتٌ [من الشريعة. م.] على أمر محدد، فإنّ الإنسان، كممثل لله، مخوّلٌ لإدارة شؤون الدولة وفقًا للتوجيهات الأساسية لشريعة الرب. وخلال كل هذا الأعمال، فإنّ كلمات المودودي ستُستخدم حول البارادايمات الإسلامية، وذلك على النقيض من الاستجابة التاريخية.

العلمنة والمفهوم النيتشوي عن الروح: تحديد التاريخي

يتحدد الإسلام التاريخي من خلال عمل المنظمات الدينية داخل وخارج المجال الاجتماعي والسياسي. وبكلمات أخرى، هناك فصل بين السياسة والدين، بيد أن هناك تفاعلًا بين الاثنين. هكذا، فإنّ الدين لا يقيد نفسه كليًّا إلى عناصره «العقائدية» النقية، كما أنّ السياسة ليست معلمنةً كليًّا وذلك في كونها لا تهتم إلا فقط بالحكم وفقًا للأيديولوجيا السائدة (مثل الرأسمالية والشيوعية ...إلخ) للزمان المكان التي تسود فيهما الأيديولوجيا. وعلى الرغم من أنّ «الديني» و«العلماني»، في مثل هذه الشروط، قد يمتلكان فضاءاتهما المنفصلة (ربما، على سبيل المثال، أنّ الأول، أي «الديني» يعنى بجوانب الرعاية الاجتماعية والتربية الأخلاقية، والثاني، أي «العلماني»، يعنى بالسياسة الخارجية، وإدارة الاقتصاد...إلخ)، فإنّه ربما نجد كلًّا من هذين الفضاءين يتدخل بالآخر ويزعجه. والسبب في هذا الصراع يعود إلى الرأي السائد على نطاق واسع بأنّ الدين لديه كل الحق في أن ينخرط في السياسة. هكذا ـ الوعي بأنّ المنظمات الدينية يمكن أنْ تغدو القوى المحددة ضد السلطة السياسية أو الإساءة ـ، فإنّ الإسلام التاريخي هو واحد من الأديان الذي يقبل بشرعية الدولة شريطة الالتزام بالمبادئ الإسلامية. وفي هذا المعنى، يغدو من المهم



تحديد ما هي بالضبط هذه المبادئ الإسلامية. وإضافة إلى ذلك، فإنّ رؤى نيتشه تساعد، بنحو أكثر وضوحًا، على تحديد ما المعني في هذا العمل بـ«الإسلام التاريخي» وكيف من الممكن تحديده. ومن أجل القيام بذلك، فإن هناك اصطلاحين مهمّين جدًّا يحتاجان إلى ضبطٍ وتحديد: الأول، هو العلمنة؛ والثاني، مفهوم نيتشه عن الروح.

من حيث «العلمنة»، فإنّ فضاء السلطة السياسية يقع كليًّا في أيدي الاهتمامات اللادينية، ويكون هذا الفضاء مشروعًا وفقًا للأيديولوجيا السائدة. وترتبط سلطة الحاكم بالنظم البيروقراطية والتي تنظمها القواعد والأنظمة وفق شكل الدستور (سواء أكان مكتوبًا أم «غير مكتوب»). إنّ هذه النظم، المنتشرة في أوروبا وأميركا، تحاول الحفاظ على فصلٍ واضح بين المنظمات الدينية والسياسية، مع السلطة العلمانية المقبولة والسائدة. لا يعني هذا، بالطبع، أنّ هذين الفضاءين لا يتصارعان في مناسبات، لكن أيضًا مثل هذا الصراع لا يؤدي في السلطة السياسية لأنْ تكون مهددة في أي شكل من الأشكال في شرعيتها من خلال تحدي السلطة الدينية[1].

لقد مُنحت الأفضلية في هذا العمل إلى اصطلاح «العلمنة» بدلًا من «العلماني» أو «العلمانية». وهذا بسبب أنّ عددًا من العلماء قد أشاروا إلى أنه:

«بينما يعني ويشير الاصطلاح السابق [العلمنة] إلى عملية مستمرة ومفتوحة تكون فيها القيم والرؤى العالمية خاضعة باستمرار إلى التعديل وفقًا للتغير «التطوري» في التاريخ، فإنّ الاصطلاح الأخير [العلمانية]، كما هو حال الدين، يشرّع رؤية عالمية مغلقة ومجموعةً مطلقة من القيم تماشيًا مع المقصد التاريخي الأقصى الذي يحمل المغزى النهائي للإنسان. إنّ العلمانية...تجسد أيديولوجيا»[2].

إذا حدد المرء «العلمانية» بكونها «الرفض للدين بعد العلمنة»[3]، فإنّ هذا يثير سؤالًا حول ما إذا كان المجتمع، إنْ وُجد، قد أنجز فعلًا شرطًا كليًّا للعلمانية، في الوقت الذي يكونون فيه كلهم، كما يبدو، ما زالوا مستمرين في مراحل مختلفة من العلمنة. وإذا

(1) بالطبع، ليست السياسة المعلمنة كلها ضد الدين أيضًا. على سبيل المثال، اللوبي اليهودي في السياسة الأميركية أو الاشتراكية المسيحية لحزب العمال الجديد في بريطانيا.

(2) Al-Attas, Syed Muhammad Al-Naquib. 1978. **Islam and Secularism**. ABIM. Malaysia, p 17.

(3) Bullock, Alan, Oliver Stallybrass and Stephen Trombley. 1988. **Fontana Dictionary of Modern Thought**.2nd Edition. Fontana. UK.



ما قبلنا بأنّ «العلمنة في حدها الأدنى تعني انحدار هيبة وقوة المعلمين الدينيين. إنها تنطوي على إنهاء دعم الدولة للهيئات الدينية، وكذا إنهاء التعليم الديني في المدارس الوطنية»[1]، نقول إذا ما قبلنا بهذا، فإنّ دولًا مثل بريطانيا (حيث لا يزال التعليم الديني إلزاميًا في المدارس الوطنية) أو العديد من الولايات كما في الولايات المتحدة الأميركية (حيث لا يزال تدريس نظرية الخلق إلزاميًا) ما زالت في عملية العلمنة، بيد أنها ليست بعدُ «علمانيةً». يمكن أنْ تعني العلمنة «انحدار الاهتمام الواسع بالتراث الديني، حيث لا تجذب الكيانات الدينية العديد من الداعمين العمليين أو يتمتعون بتوجه شعبي»[2]. وحتى فيما يدعى المجتمعات «العلمانية»، فإنّ هذا المستوى من العلمانية لم يتم بلوغه بعد؛ لا بل في الحقيقة، وفي بعض الحالات، فإنّ عكس هذا يحدث مع الازدياد في عدد من الكيانات والاهتمامات الدينية[3].

هكذا، فإنه من الصعب تحديد ما هو المجتمع العلماني أو المعلمن وما هو المجتمع غير العلماني[4]. وكان دونالد سميث D. Smith[5] قد حدد خمسة أنماط من عمليات العلمنة التي يمكن للمجتمع أنْ يخبرها:

1- علمنة نظام الفصل. الفصل المؤسساتي بين الدين والنظام السياسي، وإنكار الهوية الدينية للنظام السياسي.

2- علمنة نظام التمدد. تمدد النظام السياسي في فضاءات المجتمع التي كانت تُنظم سابقًا من خلال الدين.

3- علمنة الثقافة السياسية. تحوّل القيم المرتبطة بالنظام واستبدال الأفكار الدينية بالأفكار العلمانية للسياسة والمجتمع السياسي والشرعية السياسية.

4- علمنة العملية السياسية. الانحدار في الأهمية السياسية للقادة الدينيين واهتمامات وقضايا الجماعات الدينية.

(1) **Fontana Dictionary of Modern Thought**. Ibid.

(2) Ibid.

(3) ومن المثير أنّ هذا يحدث على الأخص في معظم المجتمعات «المادية»، مثل الولايات المتحدة الأميركية واليابان.

(4) إضافة إلى هذا التشوش، فقد صرح زعيم حزب الرفاه التركي في مقابلة سنة 1994 في التلفزيون: «إنهم [أي الحكام]، وتحت حجة العلمانية، يرتكبون عدوانًا ضد الدين. وحزب الرفاه هو يقدم العلمانية الحقيقية، أي حرية الدين للجميع».

(5) Smith, Donald E. (ed.). 1974. **Religion and Political Development in the Modern World**. Little, Brown and Co. USA, p 8.



5- علمنة هيمنة النظام. استهلال الهجوم الحكومي المفتوح على الأسس الدينية للثقافة العامة، والفرض القسري للأيديولوجيا العلمانية على الثقافة السياسية.

ما هو مشترك في كلٍّ من هذه الأنماط الخمسة هو أنّ الدين في موقف دفاعي. ويتجه المجتمع نحو العلماني. لكن، وكما يشير توران:

«ثمة طريقة أكثر دقة بما يخص النظر في العلاقة بين الدين والحياة الاجتماعية بشكل عام، والسياسة على وجه الخصوص، وهي الإشارة إلى أنّ الدين يؤثر على الحياة الاجتماعية (السياسية) بشكل كبير جدًّا في بعض المجتمعات، وعلى نحو مهم في مجتمعات أخرى، وعلى نحو معتدل في مجتمعات ثالثة، ولا يؤثر إلا قليلًا جدًّا في المجتمعات المتبقية. ويرجح أننا في حالة المجتمعات الإسلامية أنْ نجدها في التصنيفين الأولين. ويمكننا أن نلاحظ أيضًا أن المجتمعات تتغير، ويمكنها أنْ تتحرك في أيّ من الاتجاهين في التصنيف في اللحظة المعينة من الزمن»[1].

يمكن اعتبار هذا الاقتباس أعلاه إما مفيدًا مساعدًا أو غامضًا على نحو محبط. مساعد بمعنى أنه يعترف بأن هناك مستويات مختلفة من المشاركة الدينية في المجتمعات المختلفة؛ وغامض بمعنى أننا ما زالنا غير قادرين على تحديد النقطة ما هي الدولة التي يمكن وسمها بأنها «علمانية». إنّ الاتجاه في وصف أي مجتمع بمثل هذه الصفة، أي علماني، يعني الإشارة إلى أنه يمكن التنبؤ بمستقبل هذا المجتمع وبأنه يتجه، لا محالة، باتجاه العلماني (حتى ولو كان «العلماني» مثالية لا يمكن بلوغها). وبهذا الشكل نفسه، ليس هناك مجتمع يطلق عليه أنه علماني سيكون أبدًا علمانيًّا، ليس هناك مجتمع يطلق عليه أنه مسلم سيكون على نحو كليّ أبدًا إسلاميًّا. وفي أيّ من هذه الحالات، فإنّ كل المجتمعات تندرج تحت وصف «العلمنة»، هذا رغم أنه في بعض الحالات «يؤثر الدين على الحياة الاجتماعية على نحو شديد جدًّا»، بينما في أطراف أخرى لا يؤثر الدين إلا «على نحو خفيف جدًّا». هكذا، فإنّ الصراع يكمن مع المجتمعات التي تعتبر نفسها بكونها تتجه في اتجاه معين (إما نحو أن تكون علمانية أو باتجاه أنْ تكون دينية)، وتعارض أيًّا من القوى التي ربما تشكك أو تتدخل في هذا الاتجاه الذي تتصوره هذه المجتمعات. ما هو مهمّ، إذن، هو تحديد من أين ينشأ هذا «التصور».

(1) Turan, Ilter. 1991. **Religion and Political Culture in Turkey**, in Islam in Modern Turkey,ed. by Richard Tapper. I.B.Tauris & Co. Ltd. UK, p 32.



ووفق الكيفية التي يفيد بها هذا في التمييز بين الإسلام التاريخي وبين الإسلام عبر - التاريخي، فإنّ الإسلام عبر - التاريخي يتكون من تلك المجتمعات التي ترى أنفسها بكونها تتحرك باتجاه الدولة الإسلامية النقية، وترى، بالتالي، أنّ أية محاولات للتحرك صوب العلمانية بكونه عدوًّا في هذه المسألة. أما الإسلام التاريخي، من جهة أخرى، يدرك استحالة، أو لافاعلية، أو عدم الرغبة في أيٍّ من هذين الاتجاهين المتطرفين: سواء في الدولة الإسلامية النقية أو الدولة العلمانية، فيسعى، بدلًا من ذلك، أي هذا الإسلام التاريخي، إلى موقف «وسط» بين هذين التطرفين. ووفق تمييزات توران، فإنّ ذلك يتموضع، كما يلاحظ هو «في التصنيفين الاثنين الأولين». إنّ السؤال الأقل وضوحًا، ويحتاج إلى النظر فيه هنا: أيّ صنف الأصناف التي أفاد بها ديفيد سميث يمكن له أن يتماثل مع الإسلام التاريخي؟

يمكن أنْ تعمل المقاربة النيتشوية للحقيقة، فيْ محاولة تحديد «الروح» الإسلامية، بمثابة شعلة في الظلام. بالطبع، ليس ذلك هو «الإرادة إلى الحقيقة» التي هاجمها نيتشه، من دون مواربة، كسببٍ لدولة الحلم الفلسفي منذ أفلاطون، بل الحقيقة كإرادة إلى القوة، ما يعزز الأنواع. وفي «Daybreak»[1] (الفجر) يتحول نيتشه من الثنائية لـ «The Birth of Tragedy» (ولادة التراجيديا) إلى شكل من الواحدية؛ هناك جوهر واحد فقط، الإرادة إلى القوة، والتي هي المحرك الأساسي لكل الجهود الإنسانية. وليس ذلك رغبة سيكولوجية تفسر أشكال السلوك البشري، ولكنها تسحب الإنسان من تحقيق العظمة من خلال الانخراط في الشهوة للمال والسلطة السياسية. لكن، وأكثر من ذلك، فإنّه يمكن النظر إلى الإرادة إلى القوة ضمن منظور إيجابي. لقد رأى نيتشه في المجتمع الإغريقي القديم (وهو بالنسبة له ذروة الإنسانية) وفق شكل الإرادة إلى القوة. إنه المحرك الأساسي الذي أدى إلى تطوير الثقافة الإغريقية، ذلك أنّ الإغريق فضّلوا القوة أكثر من أي شيء آخر، بل أكثر من السمعة الجيدة، مثلًا. الشيء الوحيد «الحقيقي» هو الإرادة إلى القوة. وحتى في عمليات وعينا، مقدرتنا العقلانية، فهي ليست سوى تعبير عن هذه القوة الأساسية. هكذا، فإنّ كل مشاكلنا هي مشاكل نفسية، وليست ميتافيزيقية. وفي الحقيقة، فإنّ الفلسفة والأخلاق والسياسة والدين والعلم، كل الثقافة والحضارة، يمكن تفسيرها في ضوء الإرادة

(1) Nietzsche, Friedrich. 1982. **Daybreak**. Trans. by R.J. Hollingdale. Cambridge University Press. UK.



إلى القوة. من هنا، فإنّ الإرادة إلى القوة هي مبدأ توحيدي. إنها مُدركة ومتحققة في الطبيعة والتاريخ، في صعود وسقوط الحضارات الكبرى والأديان، في الدافع وراء النشاط الثقافي والفني. الإرادة إلى القوة هي وراء كل وجهات نظرنا الفلسفية عن العالم وبمثابة الدافع وراء اكتساب كل أنواع المعرفة. وبالتالي، إنها ليست قصدًا للدخول في جدل ما إذا كان هناك ربّ أم لا، أو ما إذا كان محمدٌ قد تلقى الوحي، أو ما إذا كان القرآن هو الكلام الحقيقي والنقي للرب. بل بالأحرى، إنّ المسلمين يؤمنون بالله، ويؤمنون بمحمد بكونه تلقى الوحي وبأنّ القرآن هو كلمة الله: إنه عقيدة ثيولوجية فرضت نفسها على التاريخ وعلى النفسانية المسلمة. يؤمن نيتشه في بلوغ المعرفة عن العالم من خلال «الفيزيائي» والطبيعة البشرية. إنّ رؤاه عن الفيزيقية هي تلك الآراء ما قبل الرؤى السقراطية الإغريقية: كبلوغ عقلاني إلى طريق المخلوقات البشرية (أي الفيزياء). وبالتالي، لم يكن من داعمي الفيزياء الحديثة في الذرية المادية، بل كان معنيًّا أكثر بـ«النفسانية»، بماذا يُعنى أنْ نكون مخلوقات بشرية[1].

إنها ليست غايتنا هنا أنْ نحاول إقامة إسلام بناء على أي أساس راسخ من الحقيقة المطلقة التي لا تقبل أي تغيير، ذلك أننا لا نستطيع التحدث عن «الحقيقة» وفق هذا الشكل. إنه هذا التوجه الفلسفي الذي اعترف بأنّ كل المحاولات في فهم عالمنا، ما هي في نهاية المطاف إلا تصور وانعكاس أنفسنا على هذا العالم؛ إنها «اعتراف شخصي من المؤلف»[2]. إننا كلنا نموضع أسسًا فوق أسس موجودة مسبقًا، وبالتالي، فإنّ توجهنا (من حيث محاولة فهم «جوهر» الإسلام) هو الخدش بعيدًا في طبقات عديدة من الطلاء التي تغطي قماشه وتحدد شكله النهائي. ليس هناك من إسلام «واحد»، بل إنّ كل «الإسلامات» لها أصول مشتركة. إذا تخيلنا الوعي الجمعي («الروح») للإسلام بكونه قائمًا على قماش فارغ – أقصى البدايات الأولى للإنسانية –، فإنه لاحقًا جدًّا قد تغطى بطبقات من الطلاء كتمثيلات لاعتقادات وتراث كانت قد وجدت سلفًا في شبه الجزيرة العربية في القرن السادس الميلادي. إنّ هذه الطبقات الجديدة قد أضيفت مع مجيء القرآن ومع سنة محمد وكذلك مع تأسيس المدينة.

لا يمكننا القيام بالعلم من خلال الميتافيزيقيا، ذلك أنه لا يوجد حقائق هناك، بيد أنّ هذا لا يعني أنها ليس بإمكاننا امتلاك ميتافيزيقيا. إنه وفق تراث فيجنشتاين، فإننا نستطيع

(1) Nietzsche (1998) Section 12, pp 14 – 15.

(2) Ibid. Section 6, p 9.



امتلاك لعبة اللغة غير المعرفية، ذلك أننا لسنا في وضع يجعلنا نؤكد حقيقة واحدة بكونها عظيمة أكثر من حقيقة أخرى. الأكثر أهمية جدًّا هو ما إذا كانت، أم لا، الرؤية الشاملة هي خيّرة بالنسبة للأنواع، ما إذا كانت تعزز وتدعم الأنواع. وهذا هو معنى: هل إنّ الأيديولوجيا (سواء أكانت المسيحية أم الإسلام أم العلمانية أم أي نظام اعتقادي آخر) تؤدي بالبشرية لأنْ تعمل بانسجام مع الإرادة إلى القوة، مع إدراك أن كلها هي القوة؟ لقد كان هذا بالنسبة لنيتشه بمثابة اختبار، وقد اعتقد أنّ المسيحية (المسيحية مفهومةً كما في شكلها المؤسسي في بعض الدول الأوروبية في فترة نيتشه) كانت تمثل فشلًا. هل يتجه الإسلام بهذا المسار نفسه؟ هل لديه أيّ شيء ليقوله للجيل الحديث، وهل لديه مكان في المستقبل، أم إنه مجرد أيديولوجيا أخرى تمنع وتحول دون «التقدم»، ويبعدنا عما يُعنى به في أنْ نكون إنسانيين؟

وكما هو الحال مع أفلاطون في رمزية الكهف، فإنّ نيتشه يصور الفيلسوف الحقيقي، «المخاطر» (المغامر)، بكونه «يلتف»[1]، وفقط مع نيتشه فقد أُدخل، نحو حالة امرئ نفسية أكثر منه حقل متعالٍ لتلك الأشكال الأفلاطونية. لم يكن نيتشه منتقدًا للاعتقاد بالتعالي (كون أنّ اعتقادات نيتشه في الإرادة إلى القوة تقارب الميتافيزيقي)، بل ما إذا كان مثل ذلك الاعتقاد يسبب الابتعاد عن السيكولوجيا الإنسانية.

ليس السؤال المهم، إذن، ما إذا كان الإسلام هو «حقيقي» أم لا، بل يتعلق السؤال المهم ما إذا كانت القيم التي يحملها هي، بالمعنى النيتشوي، قيمًا تعزز الحياة ولديها مكان في العالم المعاصر والعلماني على نحو كبير. بالنسبة لنيتشه، فإنّ «تعزيز الحياة» هو أي اعتقاد لا ينظر إلى الحياة الأخرى القادمة، أو إلى بعض من المثالية الطوباوية بغية الخلاص. إنّ الخلاص، بدلًا من ذلك، يجب أن نجده في هذا العالم. فأنْ نفترض قيمة الحقيقة من أجل المخلوقات البشرية، يعني أنْ نفترض وجود انسجام بين الحقيقة وبين طبيعتنا؛ والحقيقة هي ما يتلاءم مع ما نحن عليه طبيعيًّا. الحقيقة هي، بالنسبة لنيتشه، قاتلة. إنّ «الحقائق» بالنسبة للفلسفة القديمة ما هي إلا أساطير، ذلك أنّ الحقيقة تُهذّب، وبالتالي، فإنّ مدح الحقيقة بكونها خيّرة بالنسبة لنا غدت كذبة لا غنى عنها. لكنْ، ومع التشكيك بهذه «الحقائق»، فإنّ الخطورة تكمن أننا دمرنا هذه التزييفات والكذبات التي عززت الحياة الإنسانية[2]. وهذا ما يساعد على تفسير لماذا الإسلام غدا في موقف دفاعي

(1) Nietzsche (1998) Section 1, p 5.

(2) Nietzsche, 1998. **Beyond Good and Evil**. Section 1, p 5.



كونه شعر أنّ العلمنة تشكك بـ«حقيقة» الإسلام. وتتمأسس الدفاعية الإسلامية (والتي تعبر أشكال الأصولية عنها على نحو أشد وضوحًا) على افتراض أنّ العلمنة تقوّض الإسلام. إنه بالنسبة للإسلام ومن أجل أنْ يبقى حيًّا، يعني ربما الانحدار إلى مسلك الأصولية وفي تبني وجهة النظر أنّ رؤيته الكلية هي جوهريًّا «آخر» عن الرؤية الغربية، وبالتالي إنهما غير متلائمين، وأنّ العلمانية هي الشيطانية.

يهاجم نيتشه «الاعتقاد في معارضة القيم»[1]. إن الإجحاف الأساسي للأفلاطونية هو: لا يمكن للحقيقة الصعود من الخطأ، ولا يمكن للعلو أنْ يقوم في الأسفل، كما أنّ الكمال يجب أنْ يقف بمثابته الأصل لكل الأشياء الخيرة مثل الحقيقة. تشير هذه الدوغمائية إلى أنه يجب أنْ يكون هناك عالمان اثنان: عالم حقيقي يمكن بلوغه إلى العقل النقي، والعالم غير الحقيقي في أن يغدو كذلك. إنّ أيّ امرئ يجرؤ على نقاش أنّ الحقيقة قد قامت في نقيضها أو وفقًا للنقيض، هو أحمق أو مجرم. نيتشه إذن، يوافق على أنه مجرم، على أنه معلّم «الشرّ»: إنّ الخير يمكن أن يكون مرتبطًا بالشر، بل وأكثر من ذلك، **الشيء نفسه، ليس هناك من تناقضات**[2]. بالنسبة للإسلام، فأنْ يتم إعلان أنّ الحضارة الغربية كـ«شر»، والعكس بالعكس، هو الفشل في النظر إلى ما وراء الخير والشر. لقد قدم نيتشه أحادية فلسفية وذلك ليستبدل الإجحاف في الثنائية لعالمين اثنين.

لقد قادت الشكوكُ بقيمة الاعتقاد في التناقضات، نيتشه إلى أنْ يقدم بديلًا معياريًّا، **الحياة نفسها**: «كيفما يكون الكثير من القيمة التي نعزوها إلى الحقيقة أو الصدق أو الإيثار، فقد يكون هناك حاجة إلى أنْ نعزو القيمة العليا والأساسية جدًّا إلى المظهر، إلى الإرادة إلى الوهم، إلى الأنانية والرغبة»[3]. إذا غدت الحياة «معيارًا»، إذن ما هو هذا «المعيار»؟ هل هو **الحفاظ** على الحياة أو **تعزيز** الحياة؟ يجادل نيتشه بالنسبة للأخير، تعزيز الحياة، أنه كان يتحرك من خلال أمر أكثر من مجرد «الإرادة إلى العيش». هذا هو إذن الاختبار بالنسبة للإسلام: ربما يكفي في أنّ ذلك ينجيه، لكن هل إنّ ذلك يعزز [الحياة]؟

يتناول نيتشه ما يمكن أن يعزز الأنواع: هذا هو سؤال قيمة الحقيقة وإمكان أنّ «زيف» الحكم ليست بالضرورة اعتراض على ذلك. إنّ «الحقيقة» أو «الزيف» ليسا المعيار

(1) Nietzsche, 1998. **Beyond Good and Evil** Section 2, p 6.

(2) Ibid.

(3) Ibid.



النهائي، إلا أنه يصبح لهما قيمة وفقًا لـ « المدى في الحكم في أنْ يعزز الحياة، ويحفظ الحياة، ويحفظ الأنواع، وربما حتى يثمر الأنواع»[1]. كل فلسفة هي «اعتراف شخصي من مؤلفها»[2]. إنّ الفلسفة العظيمة هي ترجمة وسيرة ذاتية، ونيتشه هنا لا يستبعد نفسه من هذا التأكيد. ويدعي نيتشه بأنّ «الغريزة في سبيل المعرفة»[3] (أي الإرادة إلى الحقيقة) ليست «أبًا للفلسفة»[4]، لكن الأمر أنه هناك أكثر في الغريزة الأساسية أو المسلك. لكن ما هو هذا؟ «كل غريزة هي استبدادية، وهي، وبهذا الشكل، تسعى إلى أنْ تتفلسف»[5]. تسعى الفلسفات إلى أمر واحد: السيادة، تسعى إلى أنْ تكون الغاية النهائية لكل الوجود. وهذه السيادة هي ما يعنيه نيتشه بالإرادة إلى القوة. إنّ الفلسفة اليوم ما زالت «تخلق عالمًا وفقًا لصورتها الخاصة، ولا يمكنها القيام بغير ذلك»[6]. الفلسفة هي المسار إلى «خلق العالم، إلى السبب الجذري causa prima»[7]. تخصص الفلسفة نفسها بالدور الذي يخصص به ديننا إلى الرب. «إنّ الفلسفة هي نفسها المسلك الاستبدادي، الشكل الأكثر روحيةً في الإرادة إلى القوة»[8]. إنّ الفلسفة هي، بالتالي، المسلك في جعل العالم استبداديًا، المسلك في حكم العالم من خلال تفسير العالم.

يميز نيتشه بين الفلاسفة العظماء وبين «العلماء». فالأخيرون قد مُثّلوا من قبل العلماء القادرين على خلق مسافة لأنفسهم وفي أنْ يكونوا موضوعيين. هذا رغم أنّ الفلسفة لديها علاوةٌ إضافية في كونها روحية وفكرية، وبالتالي، لديها الحق في أنْ تَحكُم العلمَ. إنّ الفلسفة وعلى نحو أكبر تدفعها وتحركها الشهوة إلى الحكم، يدفعها الاستبداد، ويمكن لهذا أنْ يُستخدم في سبيل الخير أو في سبيل الشر. ما هو مهم هو أنها موجودة[9]. فإذا كان دافع الفلسفة، كما يجادل نيتشه، هو «الشهوة إلى الحكم»، فإنّ الانهزام في هذه المحاولة

(1) Nietzsche, Ibid. Section 4, p 7.

(2) Ibid. Section 6, p 9.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) Ibid, Section 9, p 11.

(7) Ibid.

(8) Ibid.

(9) Ibid, Section 6, p 9.



في السيادة سيقود إلى العداوة. إذن، «كيف للفلاسفة العدوانيين أنْ يكونوا!»[1]. ويتناول نيتشه التنافس الكبير في الفلسفة القديمة: بين أفلاطون، وريث الأخلاقية السقراطية وفلسفة التسامي (الفلسفة المتعالية)، وبين أبيقور، وريث ديموقريطس والعلوم الإغريقية. لقد أدت هزيمة أبيقور في الأفلاطونية الدوغمائية أننا الآن فقط نصحو منها. وبعد الأفلاطونيين والأبيقوريين أتى الرواقيون: المدرسة الرئيسة الثالثة في الفلسفة القديمة. وهؤلاء كانوا فلاسفةً أخلاقيين اهتموا بالحياة الإنسانية الأفضل وقادهم ذلك إلى الاعتقاد بأننا يجب أن نعيش «وفقًا للطبيعة»[2]. إحدى القضايا التي كانت تعني لنيتشه هي الاهتمام بالعلاقة بين الطبيعة والحياة الإنسانية. لكن، حينما ينظر نيتشه إلى الطبيعة فإنها: «المبددة...غير المبالية...من دون هدف...من دون رحمة أو عدالة»[3]؛ إنّ الحياة بالنسبة لنيتشه هي «الرغبة لشيء آخر غير هذه الطبيعة»[4]. لقد كتب الرواقيون في الطبيعة أخلاقيتهم الخاصة. ولم يكن تقديم نيتشه في الإرادة إلى القوة في «شكله الروحي»، كفلسفة، بكونه نقدًا للفلسفة. بل العكس، فقد كان ذلك ارتقاء بالفلسفة إلى أعلى مستوى ممكن، الارتقاء إلى التحقق الروحي والعقلي في الطبيعة والحياة والإنسانية، متمأسسًا ذلك في العاطفة، ومُقادًا من خلال الوعي الفكري والتشريع الذاتي. إنه أوج الطبيعة، كما أنّ النظر البعيد في طبعها يجب أنْ يُستعادَ إذا ما كان للفلسفة أنْ تزدهر مرة أخرى. لقد انتقد نيتشه **الفلاسفة، لا الفلسفة.** لقد كان الرواقيون نبلاء لكنهم خدعوا أنفسهم بما يخص الطبيعة. لكن هل بإمكاننا العيش وفق الطبيعة كما نُظر إليها كإرادة إلى القوة؟ نعم، إذا كنتم تدركون قسوة لامبالاة الطبيعة بينما تناضلون في سبيل نبالةٍ جديدة التي ترعى وتحتفي بالطبيعة.

الموضوعة الرئيسة في «Beyond Good and Evil» (ما وراء الخير والشر) هي تحيّز الفلاسفة، إرادتهم العنيدة إلى الحقيقة، قد جعلت ذلك من شبه المستحيل تقديم وجهات نظر أخرى أو لآراء أخرى لبلوغ أذُن وسماع الجمهور. يجادل نيتشه بأنه يكمن وراء هذه الرغبة الواضحة في معرفة العالم الحقيقي هو في الحقيقة الرغبة في أنْ يبقوا جاهلين بذلك، الأمر الذي هو من أعراض الفيلسوف كانط الذي أنكر أنه من الممكن امتلاك معرفة

(1) Nietzsche, Ibid. Section 7, p 9.

(2) Ibid. Section 9, p 10.

(3) Ibid.

(4) Ibid.



بالعالم الحقيقي، وأننا يجب، بالتالي، الاعتماد على الإيمان. إنه وبسبب كانط، الذي ناقش أنه ليس من الممكن أن نعلم، بأنّ أوروبا قد عادت إلى مطلب العودة إلى البحث عن التسامي (التعالي .م)، قد عادت للبحث عن الرب. هكذا، فإنّ نيتشه يطرح هذا السؤال: لماذا الاعتقاد في الأحكام الأولية التركيبية يمثل أمرًا ضروريًّا؟[1] وفي الإجابة عن هذا السؤال يقول نيتشه إنه من القناعة أنْ نحتاج أحكامًا كونية وضرورية حول العالم كدينامية لإنقاذ الأنواع البشرية. وكوننا ربطنا أنفسنا بهذه الحاجة إلى «الإرادة إلى الحقيقة»، فإنّ كانط يخبرنا إذن أننا لا نستطيع امتلاكهم! لكن، وعلى أية حال، فإنه من خلال ابتكار «القدرة» الأخلاقية والإبستمولوجية التي تمتلكها الإنسانية، فإنّ كانط يمنعنا، من ثم، من الاستنتاج أنه ليس هناك إرادة للحقيقة ويعود بهذه المشاعر إلى النوم مع هذا الاعتقاد أننا نمتلك «القدرة»[2]. بيد أن نيتشه يجادل أننا نستيقظ من هذا الحلم مرةً أخرى، في أن نكون مواجهين للنظر المشوش للمادية العلمية. إنّ أوروبا تستيقظ من حضارة قامت وفق المفاهيم الأفلاطونية، والتي يمثل حيالها كانط المكرر لهذه الأسطورة.

لقد كان نيتشه شديد الوعي أيضًا بالمخاطر التي كانت تواجه أوروبا في فترته، وعلى وعي كذلك من فقدان الإيمان واللجوء إلى نوع من «المادية العلمية». يمكن الجدل حتى بأنّ أوروبا كانت في ظل سيطرة نوع من «المادية الفظة»، من فقدان الإيمان، من سيطرة نوع من الروح كان يعتبرها من بين موروثات ما قبل السقراطية الإغريقية، والتشبث بالإمبريقية (التجريبية) والعلوم وذلك على أمل أنْ يمنحونا معنى الحياة. بيد أنّ نيتشه يلاحظ، بحق، بأنّ مثل هذه التخصصات لا يمكن أن تزودنا بـ «فلسفة»، ذلك أنها تفتقر إلى الروح. وإذا كان الإسلام، بالفعل، عدوًّا للغرب، فهو إذا عدوٌّ للعلم والسعي وراء المعرفة كأمر يعارض الإيمان، لكنّ هذا ليس تمامًا هو القضية. وفي الواقع، فقد تشبع المسلمون من نص القرآن الذي يقرر: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾[3]. وكما يبين أحد العلماء البارزين، أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث (توفي 712م.)، بأنّ الغاية من المعرفة هي بلوغ الفخر وتقوية إيمان المرء والفوز بالفضل مع الخليفة الحاكم من أجل خدمته[4].

(1) Nietzsche, 1998. **Beyond Good and Evil**, Section 11, p. 13.

(2) Ibid.

(3) سورة المجادلة، الآية: 11.

(4) Waines, David. 1995. **An Introduction to Islam**. Cambridge University Press. UK p 37.



وقد شاد نيتشه بالعلماء مثل بوسكوفيتش Boscovich وكوبرنيكوس، ذلك أنهما بينما رفضا أدلة الحواس كأمر يُستدل بها، فإنهما لم يرجعا إلى خلق عالم «حقيقي» كمصدر وحيد ممكن للمعرفة. لقد نُظر إلى الكوزمولوجيا الحديثة والفيزياء والبيولوجيا بكونها أسلحة ضد تعالي أفلاطون. إنّ هذا العلم، وخاصة العلم المزود بالرؤى حول الطبيعة الإنسانية، قادرٌ على «إعلان حرب، حرب لا هوادة فيها حتى الموت»[1] ضد آثار المادية، ولا سيما «الذرية الروحية» المسيحية[2]. لكنْ، ورغم أنه ينبغي علينا القيام بالحرب ضد فكرة الأرواح الأبدية الفردية، فإنه ليس من الضروري التخلص من الروح تمامًا. بل الأحرى إننا بحاجة، إلى إدخال مفهوم جديد عن «الروح الفانية»، و«الروح كمتعددة الاتجاهات»، و«الروح كبنية اجتماعية للدوافع والآثار»[3]. ويمكن للعلم السيكولوجي القيام باكتشافات فعلية والتي هي خطرة وفي الوقت نفسه واعدة: إنها الرحلة لأوديسيوس الجديد الذي خاطر بمخاطرة الغرق في سبيل الأمل بقارة جديدة تامة من الاكتشافات[4].

وفي الإشارة إلى ديكارت («أنا أفكر») وشوبنهاور («أنا أريد»)، يعلن نيتشه أنه ليس هناك «يقينيات مباشرة»[5]. إنّ هؤلاء الفلاسفة هم إلى حد كبير «متفحصون غير مؤذين»، ذلك أنهم يؤكدون فلسفيًا ما يؤمن به الجمهور سلفًا يعلمونه بأي حال. وعلى كلٍّ، فإنّ الفيلسوف الحقيقي، لديه المسؤولية في أنْ يُسائل، في أنْ يكون مشككًا. إنّ السعي وراء اليقين ليس أمرًا ميتافيزيقيًا يشبع رغبة الجمهور، بل إنه مسألة «فيزيو-سيكولوجية»[6]، والتي بإمكانها تقديم أجوبة لن تكون شعبيةً. ما يريده الجمهور من الفلسفة ليس الحقيقة، بل اليقين.

إنّ الإسلام ليس مجرد دين وأيديولوجيا ونظرة عامة، بل هو لغة. إنّ اللغة العربية ورغم أنها ليست مفهومة من قبل غالبية المؤمنين، فهي مركزية بالنسبة للإسلام والقرآن، بكونها لغة الله ومحمد. إنّ العائلات الكبرى للغات كما هي تكوينية بالنسبة للفلسفة كما هو أمر

(1) Nietzsche, Friedrich. 1998. **Beyond Good and Evil. Section** 12, p 14.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Ibid. Section 16, p 16.

(6) Ibid. Section 23, p 23.



القارات بالنسبة للتطورات عند الحيوانات أو الشمس بالنسبة للكواكب الفلكية. وبمقدار ما تكون الثقافات أقرب في التشارك مع اللغة العامة، فإنّ الأقرب سيكون نظرتها العالمية. هل يمكن للفلسفة، إذن، الهروب في أي وقت وبلوغ وجهة نظر تكون مستقلة عن اللغة؟ ويبدو أنّ نيتشه يقترح وسائلَ لمثل ذلك التحرر وذلك في شكل لا يبتعد ولا يختلف عن أفلاطون حينما يقول:

« تفكيرهم [الفلاسفة] في الحقيقة هو أقل بكثير لفعل اكتشاف من فعل إدراك شيء من جديد، وتذكر جديد، والعودة وراء إلى الأصل البعيد، الاقتصاد الكوني القديم للروح، والتي منها تنمو بدايةً هذه المفاهيم»[1].

إنّ التفكير الفلسفي هو تذكر، لكن مع أساس طبيعي (لا ميتافيزيقي): الجينيولوجيا، انتعاش في الوعي لما هو مكتوب بغير وعي في الروح الإنسانية من خلال الخبرات الجمعية والتكوينية لأنواعنا البشرية. هذا هو ما يعنيه نيتشه بـ «الروح»، وعلى العكس جدًّا من «الروح» الأفلاطونية. هكذا، فإنّ التفلسف هو نوع من الرجعية Atavism (الرجوع لأعلى مستوى[2]. إننا بحاجة، بالتالي، إلى أنْ نتحرر من القواعد النحوية، لكن أيضًا أنْ نتحرر من «سحر الأحكام القيمية الفسيولوجية وشروط العرق»[3]. لقد كان هجوم نيتشه على رؤية لوك حول «العقل الفارغ» (Tabula Rasa) (العقل كصفحة بيضاء. م.) ولاجدوى اللغة، لقد كان دفاعًا عن نوع من الفطرة، بيد أنّ هذه «الفطرة» ليست أبدية وكونية، بل إنها بالأحرى ميول فسيولوجية ولغوية لأنواعنا البشرية بحيث يجب على الفلسفة الجديدة تقديم هذا إلى الوعي الواعي[4]. وحينما نكون واعين، فإننا نستطيع البدء في أن نكون أحرارًا، لهذا فإن المهمة الأساسية للفلسفة هي مسألة فيزيو - سيكولوجية. تكتسي هذه النقطة أهمية بالغة بالنسبة لهذه الدراسة: في أن ننظر إلى «روح» الإسلام، لا على أنها سلسلة من الحقائق المتعالية والحقائق التي لا تتغير، بل على أنها سلسلة من القضايا الفسيولوجية واللغوية: الفسيولوجية وفق معنى العالم العربي (مهد الإسلام)، واللغوية وفق معنى القرآن.

(1) Nietzsche, Ibid. Section 20, p 20.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid. p 21.



إنّ الفلسفة، مثل جميع فروع الفكر (بما في ذلك العلم، كما يعتقد نيتشه) ليست أو ينبغي أنْ لا تكون وظيفتها مجرد تقديم حقائق، ولكن التفسير. ويرى الفيزيقيون الطبيعة بكونها قانونًا ملزمًا وديمقراطية ومساواتية. بيد أنّ هذا ليس سوى مجرد تفسير - تحيز من الفيزيقي- لتتناسب مع الاتجاه السياسي والفلسفي للديمقراطية والمساواة، بينما ربما يأتي «شخص آخر» مباشرة ويرى الطبيعة على أنها «استبدادية بلا رحمة»[1]. إنّ مثل هذا «الشخص الآخر» هو أيضًا مفسرٌ والذي يجب عليه كذلك توظيف حدود اللغة، رغم أنهم ربما يكونون فقط في أحسن الأحوال مجازات لما هي الطبيعة: الإرادة إلى القوة.

إذا قبلنا أنّ «حقائقنا» ما هي إلا مجرد تحيزات من الفلاسفة، فإننا نُقاد إلى التشكيك. وعلى أية حال، فإنّ نيتشه يعتقد أن هناك دورًا للفيلسوف الحقيقي، وهذا يقتضي وجود «روح حرة» التي تتجاوز الشكوك وتنطوي على نظر جديد في الطبيعة. وهذا ما قاد إلى فلسفة جديدة، «دين» جديد، والذي يقتضي أيضًا أخلاقًا وسياسة جديدة. إنّ الإسلام ليس بحاجة إلى الرد على التغريب Westernisation كما لو كان باردًا وماديًا، وبالمثل، فإنّ الغرب ليس بحاجة كذلك للرد على الإسلام كما لو كان غير قادر في أنْ يكون فلسفيًا أو نقديًا، أو، لذلك السبب، «روحيًا» على نحو حقيقي.

لا يشكك نيتشه بأنّ العالم هو عبارة عن سلسلة من الخيالات. بيد أنّ هذا ينبغي أن لا يؤدي إلى استنتاج أن هناك مبدأ خادعًا في «طبيعة الأشياء» (أفلاطون)، أو أنّ ذلك خطأ «الفكر»، «عملية الفكر نفسها» (كانط)[2]. نحتاج للمضي أبعد من هذا وأنْ نشكك «بكل الفكر نفسه»، ذلك أنّ الفكر نفسه يُزيّف. ولا نستطيع امتلاك «إيمان باليقينيات المباشرة». يجب على الفلاسفة التخلص من الاعتقاد بأن هناك تناقضًا بين الحقيقي والكاذب، وأنْ يقدموا «درجات من الجلاء». إنّ هذا العالم يشبه لوحة مزودة بـ «ظلال بيضاء وسوداء مع مسحة تدرجية من الظهور»، ولكن لا يوجد «رسام» واحد؛ وذلك هو نفسه خيال[3]. يجب النظر إلى الإسلام على أنه أداء نشاط. إنّ الحقيقة (لا النوعية سواء أكانت موجودة أم غائبة عن الاعتقاد الإسلامي) هي بدلًا من ذلك نشاطٌ، يؤدى أو لا يؤدى. وفي هذا المعنى، فإنّ الفعل لا يمكن أن يكون «حقيقيًا» أو «كاذبًا»، لكن يمكن أنْ يكون ملائمًا أو غير ملائم

(1) Nietzsche, 1998. **Beyond Good and Evil**. Section 22, p 22.

(2) Ibid. Section 34, p 34.

(3) Ibid. Section 34, p 34.



وفقًا للسياق الذي يتم فيه الفعل. إنّ «السياق» **على طول هذه الدراسة هو المعيار الأعلى. فأنْ يتم تناول الإسلام على أنه أيديولوجيا ستاتيكية أو كونية، فإنه يعني الإمضاء على قرار موته.** لكن، أنْ يتم النظر إلى الإسلام بكونه يمتلك سلسلة من المبادئ التي تساعد ليس الناس المسلمين فحسب، بل غير المسلمين كذلك، لا بل الإنسانية اللادينية، فإنّ ذاك النظر هو على حدّ سواء الأفضل والأكثر ملاءمة تمامًا.

هذا الشعور بـ«الفطرة»، بـ«الروح»، أي الفيزيو-سيكولوجية، هو ما يعني كيف ينبغي فهم التاريخي. إنّ الإسلام لديه «روح»، «فطرة»، والتي تُشكّل وتعيد تشكيل الإسلام التاريخي. **يجادل نيتشه بأنّ المفاهيم الفلسفية (كما هو مثلًا «أنا أفكر» أو «الإرادة الحرة»)** لا تتطور بشكل مستقل، ولكن كشظايا خلال منظور أوسع، كما هو حال حيوانات القارات حيث يتطور كل نوع في طرقٍ تمليها وتُعزى إلى الشروط المحلية. ليست القضية ما إذا كان **الإسلام، أم لا، أنه يستطيع التحرر من هذا الجوهر، لكنّ القضية ما إذا كان يريد أنْ يكون،** وإذا لم يكن يريد، ما إذا كان سيستمر في أنْ يُدرك كـ «إسلام» أكثر من الإنسان المتطور الذي يوصف كطينة بدائية. إنّ الإسلام في هذه العملية من النقد الذاتي والإصلاح ليس «متغيرًا» على نحو شديد كـ«تذكر» (بالمعنى النيتشوي)، كـ «إدراك شيء جديد، وتذكر جديد، العودة وراءً إلى الأصل إلى البعيد، الاقتصاد الكوني القديم للروح»[1]. هذا هو سبب لماذا من المهم جدًّا تحديد هذه الجدائل المحددة للإسلام التي وُجدت في حالته البارادايمية، في «عصرها الذهبي».

تحديد «الإسلام» و«المسلم»

لقد كان هناك الكثير من النقاش النظري حول ما الذي يشكل الدولة الإسلامية؛ وهي نقاشات ربما تفضي إلى الوراء إلى البدايات الأولى للإسلام. ومن الواضح أنّ الوعي بهذا الحوار في العالم الغربي هو ظاهرة جديدة. وعلى أية حال، فقد أدت الكولونيالية الغربية في الإسلام على أنْ يأخذ موقف الدفاع (وقد استمر هذا حديثًا في أنْ يأخذ موقف الهجوم) في مواجهة قوة الحداثة الغربية[2]. وفي الواقع، نادرًا ما بدأ الإسلام توجيه هذا

---

(1) Nietzsche, Ibid. Section 20, p 20.

(2) يعرف قاموس أكسفورد الإنكليزي (1993) اصطلاح «الحداثة» من الناحية الثيولوجية بكونه «حركة نحو إصلاح المعتقدات والمذاهب التراثية وفقًا للأفكار الحديثة». وهذه هو الشكل الذي بإمكاني أنْ أستخدم وفقه هذا الاصطلاح.



الاتهام منه إلى الانخراط ضمن الحوار ما بعد الحداثي[1]. وتثير مسألة الدولة الإسلامية سلسلة من الأسئلة ليس أقلها ماذا نعني بالإسلام؟ وهذا سؤال معقد كفايةً في الاهتمام الكبير بالنسبة للعديد من العلماء البارزين:

«ليس فقط أننا لم نتحدث بما فيه الكفاية عن أيديولوجياتنا، عن مدرستنا في الفكر وديننا، بل إننا لم نتحدث عن ذلك حقًّا على الإطلاق. كيف نستطيع القول بأننا نعرف معاناتنا، وأننا تحدثنا عنها كفايةً وبأنه حان الوقت الآن للعمل؟ إننا مجتمع ديني. ينبغي أن يكون ديننا أساسًا لعلمنا، لكننا إلى الآن لا نعرف حتى ديننا»[2].

هكذا إذن، هناك حاجة إلى أنْ نمتلك «مجتمعًا دينيًّا»، رغم أنه لدينا تشوش حول ماذا يعنيه «الديني» في المعنى الإسلامي. وإضافة إلى ذلك، يجب على المرء أن يكون حذرًا في تصوير الإسلام بأي شكل من الأشكال المفردة. وعلى الرغم من الجوهر الإسلامي لـ «الأمة»، فإنّ السماح للتعدد هو أيضًا مبدأ جوهري. ووفق المعنى الجغرافي، على الأقل، إنّ الإسلام ليس وحدةً صلبة، لكنه جمعٌ من الثقافات المتنوعة التي تأثرت بواسطة مجموعة من العادات والتقاليد والجوانب الاقتصادية والسياسية.

يجب أنْ يكون هناك، في محاولة مفهمة الدولة الإسلامية، أيديولوجيا إسلامية. لكنْ، ما هي هذه الأيديولوجيا الإسلامية؟ هل حقًّا نستطيع الحديث عن الأيديولوجيا الإسلامية كظاهرة إسلامية خالصة مع نظيمتها الكاملة في النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثيولوجية التي لا تتطلب الإشارة على الإطلاق إلى النظم الغربية؟ ما هو الدور بالنسبة لـ«عملية العلمنة»؟ هل يمكن أنْ يكون هناك فصل بين الزَمني والروحي، أو هل تعني الدولة الإسلامية ثيوقراطيةً ما؟

لقد اعتُقد، من الناحية التراثية، بأنّ النبي لم يقم بالتمييز بين الديني والعلماني. وحينما يتحدث المسلم عن السلطة، فإنّ الله هو المهيمن. وحينما يتحدث عن القانون، فإنّه يتحدث عن إرادة الله. لقد شعر العديد من المفسرين بالراحة جدًّا في معتقداتهم وفق هذه

(1) وعلى الأخص، أكبر أحمد (Ahmed, Akbar. 1992. **Postmodernism and Islam**. Routledge. UK) الذي ينص على أنه «من أجل مقاربة فهم عصر ما بعد الحداثة، يجب التقدم بالتشكيك في فقدان الثقة في مشروع الحداثة، روح التعددية، والتشكيك الفائق في الأرثوذكسية التراثية، وأخيرًا رفض رؤية العالم ككلانية كونية وتوقع حلول نهائية وأجوبة كاملة». ص 10.


(2) Shariati, Ali. 1980. **Marxism and Other Western Fallacies**. Mizan Press. USA pp. 12 – 13.



الأسس الثيولوجية. وحينما يتم الاقتراب من موضوع الأخلاقيات الاجتماعية، فغالبًا ما ينتاب العلماء الإسلاميين حالة وكأنهم تراثيون مرتعدون وخائفون.

إننا نجد داخل المشهد الفكري المعاصر للدراسات الإسلامية نقاطًا متنوعة وسط المسلمين وغير المسلمين من العلماء. وكثيرًا ما تندرج هذه الآراء ضمن الأصناف المكرورة مثل «التقليدي» و«الأصولي» و«الحداثي» و«العلماني». وإذا ما استُخدم أيٌّ من هذه الاصطلاحات، فإنه يجب استخدامه بحذر، ذلك أنه غالبًا ما يتم في هذه الاصطلاحات تداخلٌ ويؤدي ذلك إلى المزيد من التشوش. ما يذهب إليه هذا في أنْ يبينه هو أنّ هناك أفكارًا محددة فيما يُعنى بـ «مسلم» (أو، بسبب ذلك، «غير المسلم»)، وما الدور، إذا كان هناك من دور، الذي ينبغي اتخاذه بالنسبة للإسلام بالإشارة إلى المؤسسات الاجتماعية والقضايا الاجتماعية.

لقد انصرف الحوار حول حالة الدولة الإسلامية ليدور حول محورين: الدولة حيث يكون للناس فيها السيادةُ، من جهة، والدولة حيث يكون فيها الرب هو السيد على الناس، من جهة ثانية. لكن، وكما تبين معنا سابقًا، هناك بين هذين المحورين مجموعة متنوعة من الأطياف للواحد منهما أو للآخر. لقد تمفصل الجدل حول الدولة الإسلامية في سياق عملية التحديث التي حولت وانتقلت (سواء أتمت الموافقة على ذلك أم لا) بالخصائص التراثية لجميع المجتمعات. ولا شك، فإنّ مهد هذا التحديث هو الغربي من الناحية الجوهرية، وبالتالي، فإن الاستحقاقات بالنسبة لـ«الثقافة التراثية» داخل المجتمع الغربي[1] ربما لم تكن مدمرةً جدًّا، ذلك أنه بالنسبة للمجتمع الغربي لم يكن له سوى القليل من مئات السنين بما يخص التكيف مع ذلك[2]. بيد أنه لا يمكن قول الشيء نفسه بالنسبة للإسلام حيث جرى «التهديد» (إذا كان ذلك كيف تم تصويره) بسرعة أكبر بكثير.

إنه من الصحيح القول إنّ العرب لا يشكلون سوى الخمس من مجموع سكان مسلمي العالم، وحتى كل الشرق الأوسط (في معناه الواسع الذي يشمل كلًّا من العالم العربي كله من المغرب حتى شبه الجزيرة العربية بما في ذلك أيضًا إيران وفلسطين وتركيا) فإنهم لا

(1) بالطبع، اليابان، ورغم أنها ليست بوقت بعيد كانت تمثل ثقافة «تراثية»، هي الآن في طليعة عملية التحديث هذه؛ هذا رغم أن مسألة الكيفية التي يمكن أن يؤثر ذلك على «النفسية» اليابانية على المدى الطويل لم يتم بعد ضبطها.

(2) هذا رغم أنه يمكن أنْ يعتبر المرء أنّ «الحداثة الجديدة» أو «ما بعد الحداثة» هي على نحو كامن مدمرة بالنسبة لأوروبا كما كان الأمر مع التنوير.



يشكلون سوى ثلث سكان مسلمي العالم. على أية حال، كونهم أقلية عدديًا، فإنّ هذا لا يؤثر من حيث التأثر من الناحية الأيديولوجية. ويجب التذكير بأنّ المسلمين كلهم يتوجهون إلى الكعبة في مكة من أجل الصلاة، كما أنّ الحج إلى مكة هو طقس ركني واجب على جميع المسلمين. إنّ المدن المقدسة الثلاث كلها، مكة والمدينة والقدس، تقع كلها في الشرق الأوسط. القدس أيضًا كانت القبلة الأولى (كان المسلمون يتوجهون إليها أثناء الصلاة). هناك مدينتان اثنتان أخريان، يبجلهما الشيعة خاصة، أيضًا تقعان في الشرق الأوسط: النجف: حيث أشير إلى أنّ الخليفة الرابع، عليًا، قد دفن بها هناك، وكربلاء، التي شهدت استشهاد ابن علي، الحسين. كما أنّ السنوات التكوينية للإسلام السياسي قد تمأسست بقوة في السياق الجغرافي للشرق الأوسط: إنّ مكانة دمشق وبغداد هما بالنسبة للمسلمين، كروما والقسطنطينية بالنسبة للمسيحيين، بل أكثر من ذلك. وهناك العديد من العواصم الإمبراطورية والثقافية للإسلام في الشرق الأوسط، مثلًا القاهرة واسطنبول وأصفهان قد قامت لاحقًا.

هكذا، فعلى الرغم أنّ العرب يشكلون ربما أقلية من السكان المسلمين، إلا أنّ تأثير الشرق الأوسط على «الروح الفيزيولوجية - السيكولوجية»، قل مثلًا إندونيسيا، هائل وكبير، وخصوصًا حينما يؤكد على أهمية العربية كلغة. وعلى الرغم أنه من الصحيح القول بأنّ الإسلام في المملكة العربية السعودية يختلف على نحو كبير عن الإسلام في أوروبا الشرقية، على سبيل المثال، إلا أن هناك رغم ذلك عوامل مشتركة تربط بين الاثنين. إنّ هذا الكتاب هو يحدد المسلم بكونه المرء الذي يؤمن بالرب وبالحقيقة الميتافيزيقية وبالقانون الطبيعي. إنّ مثل هذا التحديد ربما يستبعد بعضًا من المسلمين، مثلًا ما يُدعى بـ «المسلمين بالاسم»، أو المسلمين الثقافيين، حيث تُحدد الهوية هنا بناء على كون الولادة من أب مسلم، كما هو الحال على نحو كبير يهودي من أمّ يهودية. وباستثناء ذلك، فإنه لا يشترط المضي إلى الاعتقادات (الإيمان) والطقوس الممارسة (الإسلام) بالنسبة للإيمان، بل إنّ المسألة هي مسألة الإثنية أو ولاء الجماعة. وهنا ثمة مثال حديث على ذلك في البوسنة حيث يوصف الشخص (أو يصف هو نفسه/ نفسها) بأنه مسلم بوسني وذلك ليتميز عن البوسنة الصرب (الأرثوذوكس) والكروات البوسنيين (الكاثوليك). وما عدا ذلك، فإنّ المسلمين البوسنيين يوصفون على النحو التالي:

«شاربو السيلفوفتيتز، براندي خوخ قوي، أكلة لحوم الخنازير، بالنسبة للعديد من



المسلمين البوسنيين فقد كانت ارتباطاتهم بالإسلام حتى الحرب البوسنية أنّ لهم أسماء مثل عمر وأمير ويتركون أحذيتهم خارج منازلهم. لقد كان مسلمو البوسنة علمانيين إلى حدّ كبير، وأولئك الذين كانوا متدينين كانوا يشددون على أنهم «مسلمون أوروبيون»، وهو الأمر الذي يختلف تمامًا عن آيات الله في إيران ورجال الدين الإسلامي في المملكة العربية السعودية»[1].

إنه ليس من المستغرب، إذن، أنّ المسلمين الذين قدموا من السعودية ومن الجزائر إلى البوسنة بغرض القتال قد صدموا من «نمط حياة» البوسنيين، وبالمثل، فلم ينجذب البوسنيون أنفسهم إلى عقيدة المجاهدين.

ومع ذلك، بينما هناك إدراك بالتنوع الذي يحتويه الإسلام، فإنه ليس «الملحد المسلم» الذي يعنينا هنا، ولكن ما يعنينا هم «المسلمون الأساسيون»: على الأقل أولئك الذين يؤمنون بالرب والوجود الميتافيزيقي «الآخر». إنه الاعتقاد بأنه «لا إله إلا الله» وبأنّ الأنبياء قد بينوا الواجب بغية الاستسلام إلى الله. ويُدعى هذا الإعلان وهذه العبادة بالتوحيد: التأكيد على وحدانية الله. إنّ الدين بالنسبة لـ «المسلمين الأساسيين» هو قوة حيوية واجبة. إنّ مفهوم الوحدة في التنوع يسمح للإسلام اعتناق مجموعة متنوعة من الثقافات والمعتقدات المختلفة ضمن مظلة واسعة. وفي هذا الحد، فإنه من الصعب تقديم تعريف لما هو الإسلام في أسسه، ولا سيما حتى حينما يكون هناك إمكان للجدل في مثل هذه التعريفات التي تظهر بكونها غير مثيرة للجدل بما يخص لفظة «مسلم» كامرئ يؤمن بالله. ما أقصد القيام به هنا هو التركيز على الإسلام بوصفه، أولًا وقبل كل شيء، ظاهرةً عربية، وهذا مع الاعتراف بالتأثير الثقافي والديني والفلسفي والسياسي المباشر في الشرق الأوسط على الإسلام العربي، فضلًا عن حضور الوعي بتأثير الحدود الجغرافية الكبرى، بما في ذلك تأثير أوروبا.

(1) Lebor, Adam. 1997. **A Heart Turned East: Among the Muslims of Europe and America**. Warner Books. UK, p 20.



الفصل الثالث

دينية نيتشه

«لديّ خوف رهيب في أنْ يتم إعلاني مُقدّسًا... لا أريد أنْ أكون قديسًا، بل حتى مهرجًا»

(نيتشه، Why I Am Destiny 1, Ecce Homo)[1]

«ليتقدس اسمك في الأجيال القادمة»

(بيتر غست P. Gast في مأتم نيتشه)[2]

هناك أولًا فرضية هامة بالنسبة لهذا العمل وهي أنّ نيتشه كان لديه الأشياء الكثيرة ليقولها حول الدين. ثانيًا، لقد كان لنيتشه «دينيته» الخاصة التي انبثقت من فهمه العميق للاعتقاد الديني. ثالثًا، على الرغم من أنه كتب القليل عن الإسلام، فإنّ هجومه ضد المسيحية، له أهمية خاصة بالنسبة لأزمة الحداثة التي تواجه الإسلام. وفي هذه الناحية الأخيرة، فإنّ فلسفة نيتشه ربما تكتسي أهمية وإلحاحًا بالنسبة للإسلام أكثر مما هو الأمر بالنسبة للمسيحية، كون أنّ نيتشه هو أساسًا نتاج الإصلاح الألماني، والإسلام، كما سيتم نقاش ذلك، هو في مسار «إصلاح»ـه الخاص.

وقد علّق ترتوليان بما يخص عداوته تجاه غزو الفلسفة للاهوت؛ فهو يعتقد بأنّ الفلسفة كانت وثنيةً في رؤيتها، فإنّ تطفلها إلى داخل اللاهوت يمكن أن يؤدي إلى الزندقة

(1) Nietzsche, Friedrich. 1979. **Ecce Homo**. Trans. by R. J. Hollingdale. Penguin. UK, p 126.

(2) Quoted by Michael Tanner, 1994. **Nietzsche**. Oxford University Press. UK, p 60.



داخل الكنيسة. فنجد في كتابه De praescriptione haereticorum **(في حكم الزنادقة)** أنّ وثنيًّا سأل مرةً على العلن هذا السؤال: «ما هو المشترك بين أثينا والقدس؟ بين الأكاديمية والكنيسة؟»[1]. لقد كان الإسلام، إلى حد أكثر من التراث المسيحي، شكاكًا تجاه الفلسفة، شكاكًا تجاه العلاقة المتوترة بين «الفلسفة» و«الكلام» (الذي يمكن ترجمته على نحو كبير بـ الثيولوجيا/ اللاهوت)، ذلك أنه ما هي علاقة أثينا بمكة؟ إنّ الافتراض الذي يُقدّم هو أنّ الفلسفة قد قدمت مساهمة قيمة إلى القضايا اللاهوتية، وهذه هي النقطة التي أريد الدفع بها قُدمًا. وعلى أية حال، إنّ السؤال الأكثر وثاقةً وصلة يجب أنْ يتم تأكيده: ما هي علاقة نيتشه بالإسلام؟

خلاصية نيتشه

بالتأكيد ليس المقصود هنا أنْ نعلن نيتشه بأنه «مقدس»، رغم مطلب صديقه بيتر غيست أو النزعة منذ موت نيتشه، من بين العديدين، إلى تقديس هذا الفيلسوف الألماني. ما يُناقش هنا أن الهدف الفلسفي الأساسي لنيتشه لا يختلف كثيرًا عما اعتبره الثيولوجي الأميريكي بول تيليخ (1886 ـ 1965) P. Tillich بشأن الهدف من الثيولوجيا؛ أي تناول مع ما أطلق عليه «الاهتمام الأقصى»[2].بالنسبة لتيليخ، فإنّ الأسئلة الوجودية تثار ويكشف عنها من خلال الثقافة الإنسانية. وتهتم الفلسفة الحديثة والأدب والفنون الإبداعية الأخرى بالأسئلة التي تعني البشر. من هنا، فإنّ الثيولوجيا تصوغ الأجوبة عن هذه الأسئلة ومن ثم تربط تعاليم الإنجيل بالثقافة الحديثة. يجب أنْ يتحدث الإنجيل إلى الثقافة، وليس بإمكانه القيام بذلك إلا إذا كانت الأسئلة التي تُثار بواسطة الثقافة مسموعةً. ليس من الضروري لهذه الرؤية عن الدين، بكونه يتعامل مع «الاهتمام الأقصى» أن تُقصر نفسها بحدود البروتستانتية الليبرالية، أو، لذلك السبب نفسه، المسيحية. هل بإمكاننا التحدث عن الإسلام بكونه يهتم بقضايا «الاهتمام الأقصى»؟

وبالطبع، فقد لاقى مفهوم تيليخ عن الدين الكثير من الانتقادات. وقد نُظر إلى ليبراليته الاعتذارية من قبل العديد من الثيولوجيين بكونه يشدد كثيرًا على التطورات

(1) McGrath, Alistair (ed.) 1995. **The Christian Theology Reader**. Blackwell, UK, p 5.

(2) Tillich, Paul. 1951. **Systematic Theology**, Vol. 1. University of Chicago Press. USA p 60.



الثقافية العابرة، مع ما يترتب على ذلك أنه يظهر في غالب الأحيان بكونه يُقاد، على نحو غير نقدي، من خلال قوى العلمنة. وحتى ولو كان الحال أنّ تيليخ هو أمارةُ الأجندة العلمانية، بدلًا من أنْ يكون مستقلًا عنها، فإنّ رؤاه هي مهمةٌ هنا في درجة أنه كان على الأقل مستعدًّا إلى معالجة مشكلة العلمنة. وهذه الآراء مهمة هنا كذلك في هذا النقاش، بسبب أنّ الإسلام هو أيضًا يُواجَه الآن من قبل قوى العلمنة، وبالمثل، إنّ المحاولات التي يقدمها علماء إسلاميون للرد على نحو إيجابي على هذه القوة المتزايدة ـ القوة التي لن تُزال ـ هي غالبًا محاولات يتم رفضها من قبل العلماء المسلمين الأرثوذكسيين بكونهم «اعتذاريين» جدًّا.

ليس هذا عملًا دفاعيًّا مسيحيًّا ثيولوجيًّا، ولا حتى آراء العلماء المسلمين التي ركُز عليها. إنه بالأحرى محاولة لمعالجة المسألة الأساسية للدين، لبلوغ مركزية لماذا الدين هنا، لبلوغ «اهتمامه الأقصى»، وهذا أيضًا ما يأتي عليه نيتشه. إنّ اقتباسًا من تيليخ في هذه النقطة سيضيء أهمية نيتشه في هذا النقاش:

«إنّ الأجوبة المتضمنة في حدث الوحي لا تكون مهمة وذات مغزى إلا بمقدار ما يكون لها علاقة بالأسئلة التي تهتم بكلية وجودنا، وتهتم بالأسئلة الوجودية. فقط أولئك الذين خبروا صدمة الزوال، القلق الذي يكونون فيه واعين بمحدوديتهم، تهديد اللاوجود/ العدم، هم فقط من يستطيعون فهم ماذا تعني فكرة الرب. فقط أولئك الذين خبروا تراجيديا الغموض لوجودنا التاريخي، وشككوا كليةً بمعنى الوجود، يستطيعون فهم ماذا تعنيه رمزية مملكة الرب»[1].

العديد قد «خبر صدمة الزوال» و«تهديد العدم»...إلخ، بيد أنّ نيتشه أخذ بمثل هذه التجارب الإنسانية إلى حدودها القصوى. وإضافة إلى ذلك، لقد أدرك نيتشه أهمية الثقافة والفنون الإبداعية بوصفها تعبيرًا عما يمكن أنْ يكون عليه الإنسان. بل وأكثر من هذا، هناك قلقه الديني، بالنهائي والأقصى وفقًا لكلمات تيليخ. إنّ الدين، بالنسبة لنيتشه، هو الصيغة الأعلى للفن. لقد كان معنيًّا بالشرط الإنساني، مع الحقيقة الكبرى للوجود الإنساني في العالم. وكما يشير تيليخ:

«إنّ تحليل الخبرة، بما فيها تطور الأسئلة المتضمنة في الوجود، لهي مهمةٌ فلسفية،

(1) Tillich, ibid p 61.



حتى ولو تم القيام بها بواسطة الثيولوجي، وحتى ولو كان الثيولوجي مصلحًا كما هو حال كالفن»[1].

ومع ذلك، فربما يُصدم القارئ بأمر لافت وهو أنّ نيتشه، «الملحد العظيم» ينبغي إدراجه في مستوى المدافعين عن الدين. ومع ذلك، ما زال من الأفضل فهم نيتشه بكونه، كما العلماء، في مسلك إزالة غبار سنين عديدة من سوء الفهم. إنه وعلى ضوء بحوثي الدراسية اللاحقة التي سمحت لي الإعلان، وعن ثقة، بأنّ نيتشه هو رجل «ديني» من الطراز الرفيع. لا شك، أنه كان هناك العديد من التنويهات حول هذا الأمر في السنوات الماضية، مثلًا هيدغر، الذي أطلق عليه: «**الباحث العاطفي عن الرب، والفيلسوف الألماني الأخير**»[2]، أو كما في الآونة الأخيرة مع إيريك هيلر E. Heller، الذي يقول عنه: «**إنه [أي نيتشه م.] ومن خلال نسيج روحه وعقله، واحد من أشد الطبائع الدينية راديكالية قد أنتجها القرن التاسع عشر**»[3].

وهناك مثال حول «نيتشه المسيحي» وهو اللوثري ديتريش بونهوفر D. Bonhoeffer (1906 ـ 1945). ففي سنة 1934 كان قد اعتُقل بونهوفر من قبل الجيستابو (البوليس السري النازي) وذلك لتورطه المزعوم في مؤامرة ضد أدولف هتلر. وأثناء الثمانية عشر شهرًا التي قضاها في سجن تيغل في برلين، كتب عمله «Letters and Papers from Prison»[4] والذي تناول فيه حول مسألة هوية يسوع المسيح في الشرط الثقافي في العالم الحديث، وجادل بما يخص «المسيحية اللادينية»: «إننا نتجه تمامًا إلى زمن لاديني؛ والناس كما هم الآن لا يستطيعون أنْ يكونوا دينيين على الإطلاق»[5]. لقد رأى بنهوفر، وهو الولع بقراءة نيتشه، أنّ جملته «ما وراء الخير والشر»، بكونها مقاربة إلى الأخلاق التي اعتقد بها بأنها مركزية بالنسبة للاهوت البروتستانتي:

«يقف الإنجيل المسيحي ما وراء الخير والشر. ولا يمكن أنْ يكون غير ذلك. وذلك،

(1) Tillich, Ibid. p 62.

(2) Heidegger, Martin. 1985. The Self-Assertion of the German University. **Review of Metaphysics**, translated by Harries, Issue 38, March 1985.

(3) Heller, Erich. 1988. **The Importance of Nietzsche**: **Ten Essays**. University of Chicago Press. USA p 11.

(4) Bonhoeffer, D. 1971. **Letters and Papers from Prison**. Ed. by E. Bethge. SCM Press. UK.

(5) Ibid. p 279.



طالما أنّ فضل الربّ يكون خاضعًا لمعايير الإنسان في الخير والشر، فإنّ هذا ما سيؤسس دعوى إنسانية على الرب تتعارض مع فردانية قوة الرب والاحترام»[1].

إنه بالنسبة لبونهوفر، فإنّ الروح الحرة، أي Übermensch (السوبر مان)، هي مماثلة لحرية المسيحي، ومع المسيح بكونها البارادايم. وقد قام نيتشه نفسه بالتمييز الواضح بين المسيحية وشخصية المسيح، وهذا الأخير اعتبره بوصفه «الرجل الأعلى»، الذي شكك بأخلاق عصره. إنّ يسوع، وفقًا لنيتشه، قد تحدى السلطة الكهنوتية وهاجم «الكنيسة اليهودية» كمنظمة فاسدة وأنانية، والتي كان لاهوتها موجهًا بغية تعزيز قوتها الخاصة، بينما كانت عقيدة يسوع أنّ مملكة السماء لم تكن احتمالًا بعيدًا، بل الأحرى إنها واقع حاضر:

«ما هي «الأخبار السارة»؟ الحياة الحقيقية، لقد وجدت الحياة الأبدية - إنها ليست وعدًا، إنها هنا، إنها داخلك: الحياة في أنْ تُعاش في الحب، في الحب من دون تجرد أو استبعاد، من دون بُعدٍ»[2].

لم يكن المهندس الحقيقي للمسيحية يسوع، بل كان القديس بولس. فبينما كان نيتشه مولعًا في أنْ يجد في يسوع روحًا قريبة، فإنّ بولس يُمثل كل ما يحتقره نيتشه في المسيحية:

«إنه في أعقاب «الأخبار السارة» يأتي الأسوأ كليًا: الذي يأتي من بولس. لقد تجسد في بولس النمط المتنافض لـ«المبشر بالأخبار السارة»، عبقري الكراهية، لرؤية الكراهية، المنطق العنيد للكراهية. ما الذي لم يضحِّ به هذا المشؤوم dysangelist لكراهيته! (المشؤوم dysangelist، من الإغريقية angelos، مَنْ يأتي بالأخبار السارة: الملاك، الرسول؛ في حين إنّ dysangelist هو الذي يجلب الشؤم م.). المخلص فوق كل شيء: لقد سمّره إلى صليبه. الحياة، المثال، الموت، المعنى وحق الإنجيل كاملًا - ليس هناك من أثر قد تُرك حالما هذا المستحوذ عليه بالكراهية وصانع الأكاذيب قد قبض وحده على ما يمكن الاستفادة منه»[3].

---

(1) Bonhoeffer, D. 1970. **No Rusty Swords: Letters, Lectures and Notes from the Collected Works**. Vol. 1. Ed. by E.H. Robertson. Fontana. UK p 37.

(2) Nietzsche, Friedrich. 1968a. **The Anti-Christ**. Trans. by R.J. Hollingdale. Penguin. UK, Section 29, p 141.

(3) Nietzsche (1968a), **The Anti-Christ,** Section 42, pp 154 – 5.



وتجدر الإشارة في هذه المناسبة أنّ نيتشه قد اعتبر محمدًا شخصًا رفيعًا كما هو يسوع[1]. وعلى أية حال، ومن أجل أنْ نبقى في المسيحية حاليًّا، فإنّ بونهوفر قد رأى في اللوثرية بكونها الخلاص من خلال الحرية، كما أنّ هذا الخلاص هو ممكنٌ فقط في «ما وراء الخير والشر»؛ بمعنى ما وراء أوهام التقوى الذاتية الأخلاقية. وبالمسلك نفسه، كما هو نيتشه، فإنّ بونهوفر قد اعتقد بأنّ كل الأخلاق (بما فيها ما دعي بالأخلاق المسيحية) تكون فاسدة خطرةً إذا ما أبعدتنا عن الرب: تلك التي هي ما وراء الخير والشر: «تُظهر معرفة الخير والشر أنه [الإنسان] ليس واحدًا مع أصله»[2]. وفي عمله «The Anti-Christ» (ضد المسيح)، يروي نيتشه تاريخ إسرائيل الذي بدأ حينما «وقف على نحو سليم، أي بمعنى العلاقة الطبيعية مع كل الأشياء. إنّ إلههم يهوا كان تعبيرًا عن وعيهم للسلطة، عن سعادتهم في أنفسهم، عن آمالهم في أنفسهم»[3]. ومع ذلك، فإنّ «سقوطهم» قد حدث حينما «غيروا المفهوم»[4] عن إلههم وحولوه إلى «إله العدالة»[5]. هكذا، فإنّ كلًّا من نيتشه وبونهوفر يتصوران «الخلاص» بكونه يقف ضد هذا «السقوط» الأخلاقي، والعودة إلى زمن ما وراء الخير والشر.

لا ينبغي الخلط هنا بين «اللادينية المسيحية» عند بونهوفر مع جملة كارل إيرث K. Earth «إزالة الدين»[6]. لقد وجه بونهوفر انتقاداته ضد أشكال من المسيحية على أساس افتراض أن البشر هم بطبيعة الحال أصلًا دينيون، وهو افتراض يعتبره بونهوفر لا يمكنه الصمود، وذلك بالنظر إلى ازدياد العلمانية في فترته. إنّ «اللادينية المسيحية» هي إيمان لا يستند إلى رؤية أنّ البشر هم طبيعيًّا دينيون، بل يستند إلى الوحي - الذاتي للرب في المسيح. كان يجب تجنب المسعى إلى الميتافيزيقيا خاصةً لأنه أدى إلى مفهوم مشوه عن الرب. إنّ الميتافيزيقيا، سواء بالنسبة لنيتشه أو بونهوفر، تحطّ وتنتقص من الحياة على هذه الأرض، وذلك بسبب أنها تحاول مأسسة القيمة الإنسانية في فضاءٍ يقع خارج الأرض.

(1) See Kaufmann, Walter. 1974. **Nietzsche: Psychologist, Philosopher, Antichrist**. Princeton University Press, USA, p 402n.

(2) Bonhoeffer (1970) p 37.

(3) Nietzsche (1968a), **The Anti-Christ,** Section 25, p 135.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

(6) See below.



هذا هو مفهوم نيتشه في «أفلاطونية من أجل الجمهور»، وهي عبارةٌ لها أهمية خاصة في هذا النقاش هنا. وبالطبع، فإنّ نيتشه يعتبر المسيحية بكونها هي المسؤولة عن التركيز على العالم الميتافيزيقي. بيد أنّ بونهوفر يعتقد أنّ نيتشه قد أساء فهم المسيحية هنا:

«إنه ليس الماوراء الذي نهتم به، بل نهتم بهذا العالم كما خلق وحُفظ، والخاضع إلى القوانين، المُصلح والمتجدد. ما هو فوق هذا العالم ، كما في الإنجيل، بهدف وجوده في سبيل هذا العالم؛ ولا أعني بذلك في المعنى الأنثروبولوجي لليبرالية والتقوى الباطنية، واللاهوت الأخلاقي، بل بالمعنى الكتابي المقدس للخلق والتجسد والصلب وقيامة يسوع المسيح»[1].

وقد سبقت الإشارة إلى اللاهوتي البروتستانتي السويسري كارل بارت K. Barth (1886 ـ 1968)، وهو مهمٌّ هنا في هذا السياق، وذلك بسبب التأثير الأكيد لنيتشه على لاهوته. لقد كانت مساهمة بارت (والتي طُوّرت في الطبعة الثانية له في Roemerbrief 1921،) تمثل رفضًا لإمكان في معرفة إنسانية للرب. ذلك أنّ الرب على نحو تام هو «آخر»، فأي محاولة للعلم بالرب لهي متجهة حتمًا إلى الفشل. ولا تكون معرفة الرب ممكنةً سوى من خلال المعجزة فقط. وكان بارت قد أعلن في محاضرة له سنة 1916 تحت عنوان «The Righteousness of God»، تقوى الرب، أنّ تديّن البشرية هو أقل بكثير من برج بابل، البناء الإنساني البحت الذي نُصب في تحدٍّ للرب. إنّ الدين، بالنسبة لبارت، هو عقبةٌ يجب التخلص منها، إذا كان يجب إدراك الرب في المسيح. لا شك بأنّ بارت لم يبتعد كثيرًا في أنْ يعلن عن موت الرب، كما أنّ الغموض في الكلمة الألمانية (Aufhebung)، «Abolition»، والتي لها جذر معنين: «الإزالة»، و«الإعلاء»، وكذا ليونة وهدوئية بارت، يشير إلى رؤية أكثر «حيادية» عن الدين أكثر من كونها رؤية سلبية. ومع ذلك، وكما هو حال بونهوفر، فإنّه يمكن النظر إلى كتاباته بأنها ردٌّ لاهوتي على أزمة الإيمان التي قام بها نيتشه.

جيلز فريزر G. Fraser ، وفي كتابه «Redeeming Nietzsche»، يجادل بأنّ نيتشه كان «مستحوذًا عليه ومهجوسًا بسؤال الخلاص الإنساني»[2]، وبأنّ كتاباته ما هي إلا «سلسلة

(1) Bonhoeffer, D. 1971. **Letters and Papers from Prison**. Ed. by E.Bethge. SCM Press. UK, p 286.

(2) Bonhoeffer (1971) p 2.



من تجارب الخلاص». أي إنّ عمل نيتشه الجوهري كان في الستيريولوجيا Soteriology (اللاهوت الخلاصي): تجارب بغية صوغ شكلٍ من الخلاص من شأنه أنْ يعمل في سبيل عصر ما بعد إيماني Post-Theistic Age[1]. وفي الحقيقة، يستنتج فريزر بأنّ هذه التجارب قد فشلت، لكن مع ذلك، إنّ هذا عمل مهم (أي عمل فريزر. م.) وذو صلة كبرى، لهذا من المهم أنْ نلخص أهمّ نقاشاته هنا.

يبدأ فريزر من خلال تتبع المقاربات الأولى لـ«دينية» نيتشه، وينقل عن ستيفن آخيم S. Aschheim الذي يقول بأنّ بعضًا من هذه المحاولات كان لها «خَبلٌ (عتهٌ وجنون)، ومهدبة بشراريب حولها»[2]. إنه ليس من الواضح أيٌّ من هذه المقاربات مخبولة، كما يمضي فريزر ليذكر أمثلةً مثل القس البروتستانتي بريمن ألبرت كالثوف (1850 ـ 1906)B. A. Kalthoff الذي قدّم سلسلة من «العظات الزرادشتية» (Zarathustra Sermons) والتي يقارن فيها مسيحية نيتشه، التي هي تأكيد الحياة، مع تحليل الثيولوجيا العقيمة والمنكرة للحياة للكنيسة. إنه يروي عن كالثوف حينما يقدم رؤية عن العالم «حيث تكون فيه كل الأشياء غير المحبة وغير الحرة والميتة والضعيفة في الإنسان هي زائلة»[3]. بيد أنّ فريزر كان سريعًا في إدانة كالثوف بسبب استخدامه «مثل هذه اللغة اليوجينية Eugenic (التعقيمية)»، والتي «أضعفت من قدرة المسيحية في مقاومة الهولوكوست الذي كان قادمًا»[4]. يصف فريزر «المسيحية النيتشوية «Nietzscheanised Christianity» بكونها محاولة «لإعادة إحياء ما تصوروه أنه انحدار في الدين»[5]، وهو الأمر الذي يشير إلى أنّ فريزر يدعي هنا أنّ هذه المحاولات مضللة تمامًا.

وبعد أنْ يبين فريزر تأثير نيتشه على بونهوفر وبارت، فإنه يمضي إلى الكشف عن لاهوتي «موت الرب»، لا سيما توماس ألتيزر T. Altizer. لقد طوّر ألتيزر «الفكرة الكينوتية الفراغية (kenotic، من الإغريقية Kenosis، التي تشير إلى الفراغ. م.)، إله النفس الفارغة؛ إنه الإله

(1) Bonhoeffer, Ibid.

(2) Fraser, Giles. 2002. **Redeeming Nietzsche: On the Pity of Unbelief**. Routledge. UK, p 3, quote from Aschheim, S.E. 1992. **The Nietzsche Legacy in Germany**, 1890–1990.University of California Press. USA, p 202.

(3) Ibid. p. 3, quote from Aschheim (1992) p 208.

(4) Ibid. p 3.

(5) Ibid. p. 3, quote from Aschheim (1992) p 208.



الذي تعالى بتعاليه وسموه من خلال تحوله إلى جوهر كليّ متوطد في شخص يسوع»[1].
هكذا، فإنّ «موت الرب» يحدث حينما يغدو المتعالي نفسًا منعدمة، ومن ثم يولد من جديد مع المخلوقات البشرية في شخص يسوع. فريزر يشير هنا، بحق، إلى أنّ هذه الثيولوجيا، بصرف النظر عن «موت الرب»، ليس لها علاقة كبيرة بفلسفة نيتشه، بل هي متأثرة إلى حد كبير بهيغل وبلاك. لكن، ووفق حدود هذا النقاش، فإنّ الثيولوجيين الأكثر محافظةً دينية، مثل إيبرهارد جونغل E. Jüngel وهيلموت ثيليك H. Thielicke، هم الأكثر ملاءمةً في ردهم على فلسفة نيتشه وذلك بأنهم قد أدركوا بأن هناك أزمة لاهوتية وأنّ نيتشه ينبغي تقديره لكونه أثار انتباهنا إلى هذه الأزمة: إدراك بأنّ وجهة النظر التراثية عن الرب (رب الميتافيزقيين) لم تعد تفيد، وبأنّ هذا ينبغي أنْ يقود إلى مفهوم أكثر شخصيانية، وتحديدًا من خلال شخص يسوع المسيح. هكذا، فإنّ هجوم نيتشه ضد الرب، هو بالفعل هجوم ضد الميتافيزيقيا. وهذا ما يثير سؤالًا مهمًا ما إذا كان الدين يستطيع حقًّا أنْ يكون دينًا من دون ميتافيزيقيا (وهذه نقطة في غاية الأهمية كونها ترتبط بالإسلام)، وما إذا كان نيتشه حقًّا ضد الميتافيزيقيا. فريزر على حق بأنّ الثيولوجيين مثل جونغل، أنهم قد أساؤوا في قراءة نيتشه من خلال، في الواقع، قراءة كتابات هيدغر حول نيتشه و:

«بالتالي، فإنّ «اللاهوتي» نيتشه هو على نحو غالب جدًّا نيتشه الهيدغري: إنّ المشكلة هي الآن مقبولة عمومًا أنّ نيتشه هيدغر (لا سيما سلسلة المحاضرات التي قدمها هيدغر في أواخر الثلاثينيات، والعمل اللاحق عن نيتشه في أربعة أجزاء) هو موضوع ضخم وكبير حول هيدغر أكثر منه حول نيتشه»[2].

تظهر قراءة أكثر دقة لنيتشه، في الواقع، أنه كان يهاجم المسيحية بطعنتين اثنتين على الأقل: الأولى، وهي أنّ ميتافيزيقيا المسيحية تتفسخ، الأمر الذي ينتج عنه فساد وقيم فاسدة. أما الثانية، فهي، على أية حال، عجز المسيحية عن تقديم نظرٍ جديد ومؤكد للحياة. وبالموافقة مع نيتشه بأنّ الرب التراثي التقليدي والميتافيزيقي لم يعد نافعًا، فإنّ الثيولوجيين قد أدخلوا أنفسهم في الواقع في طعنة نيتشه الثانية. لم يهاجم نيتشه الميتافيزيقيا بمثل ذلك الحال على عواهنها هكذا، بل بالأحرى هاجم كيفية استخدامها. وبالمثل، فإنه لم يرَ شيئًا في تأكيد الحياة بما يخص الفلسفة أو الثيولوجيا، أي إنهما جدًّا سلبيان، «إلحاديان» في

(1) Ibid. p. 3, quote from Aschheim (1992) p 10.
(2) Fraser (2002), **Redeeming Nietzsche,** p 15.



نظرتهما. ووفق حدود الأزمة التي تواجه الإسلام، فإنه هناك الكثير الذي يمكن للإسلام تعلمه من الرد المسيحي على نيتشه في هذا الصدد. وقد لاحظ فريزر بأنّ المفهوم الهيدغري عن نيتشه قد بدأ بالتهشّم تحت ضغط أولئك الذين يقرؤونه بوصفه يقف في طليعة المبشرين بالتفكيك، لدريدا، على سبيل المثال:

«إنه من المهم في هذا السياق أخذ نيتشه الهيدغري وإظهار أن هناك إمكانات أخرى في نيتشه ليست متناولةً من قبل تاريخ الميتافيزيقيا، أي إن هناك تحولات أقوى والتي تذهب أبعد مما يدعوه هيدغر بتاريخ اكتمال الميتافيزيقيا: **إنها تحولاتٌ تُشكك بهيدغر نفسه:** قراءته لنيتشه على وجه الخصوص، وتوجهه الفلسفي على العموم»[1].

وبينما انتقد هيدغر نيتشه بسبب محاولته المتصورة في تدمير الميتافيزيقا، وهو في الوقت نفسه قد فشل في أن يكون نفسه «لاميتافيزيقيًّا»، فإنّ التفكيكيين، مثل دريدا، قد نظروا إلى هذه التناقضات الداخلية بوصفها مركزيةً في الخطاب النقدي لنيتشه. إنّ الإشكالية بالنسبة لنيتشه فيما يخص الميتافيزقيين هي أن: «**الاعتقاد الأساسي هو الإيمان بالقيم المتعارضة والمتضادة**...كونه أنه ربما ليس هناك من شك أولًا وقبل كل شيء ما إذا كانت حتى المتضادات موجودة»[2]. هكذا، فإنّ المسألةَ ليست هجومًا على الميتافيزيقيا على نحو مباشر بمقدار ما هي هجوم على نتائج هذه الميتافيزيقيا. ومن ثم، فإنّ التفكيكي قد هدم الإيمان في القيم المتناقضة من أجل تحريرها. ووفق الكلمات الثيولوجية، فإنه لدينا «a/theology» **(الثيولوجيا واللاثيولوجيا)** لمارك تايلور M. Taylor حيث إنّ صيغة «'/'» (أي الشيء ونقيضه. م.) هي «غشاءٌ نافذٌ حيث يصيغ حدًّا حيث تتفكك فيه الحدود الثابتة. وعلى طول هذه الحدود، فإنّ الاستقطابات التقليدية بينها والتي علّقها اللاهوت الغربي قد قُلبت ودمرت»[3]. يصف تايلور التفكيكية بكونها هرمونيتيكيا «موت الرب»، وذلك مع صيغته «a/theology» لهؤلاء الذين «قد تعلقوا بين فقدان الثوابت القديمة واكتشاف معتقدات جديدة، هؤلاء الناس الهامشيون الذين يعيشون باستمرار على حدودٍ تصلهم

(1) Derrida, J. 1994. Nietzsche and the Machine:An Interview with Richard Beardsworth. **Journal of Nietzsche Studies**, Vol. 7, Spring 1994, p 26.

(2) Nietzsche (1998), **Beyond Good and Evil**, Section 2, p 6.

(3) Taylor, M.C. 1984. **Erring: A Postmodern A/Theology**. University of Chicago Press. USA, pp 12 – 13.



وتفصلهم عن الإيمان واللاإيمان»[1]. إنه إذا ما طبقنا هذا على السيكولوجيا المسلمة، فإنه لدينا كذلك «الثيولوجيا/ اللاثيولوجيا» بالنسبة للعالم ما بعد الحديث والذي لم يتمزق من خلال ما يبدو «آخرية» العلماني، بل الأحرى إنه لا يدرك التناقض بين الديني والعلماني. هكذا، فإنّ الإشكالية تغدو إشكالية وجودية حيث يتوجب على المؤمن ملاءمة اعتقاداته وفق هذه «الحدود» التي أشار إليها تايلور. يمكن رؤية هذا المأزق في مسار سلبي، يقود إلى لاهوت «موت الرب» أو، وفق نيتشه، إلى التحرير.

ويبدو أنّ الصعوبة تكمن في امتلاك إيمان بالرب، وبالتالي ما يعني التزامًا ميتافيزيقيًا، وفي الوقت نفسه عدم الإيمان بالقيم المتناقضة. هل هذا ممكن؟ ما يهتم به نيتشه هو أنّ ما ينتج عن الاعتقاد الميتافيزيقي هو نتائج فاسدة، وذلك أنّ الفرد يعيش في عالم بينما يتشوق إلى عالم آخر[2]. وعلى أية حال، إنّ حقيقة الانتقادات العامة الموجهة لنيتشه هو أنه يقدم ميتافيزيقيا خاصة به، وهو الأمر الذي يشير إلى أنه لم يرَ ذلك أنه مفسد بالضرورة. ومرة أخرى، تكمن الأهمية فيما إذا كان الإيمان هو تأكيد الحياة، وليس فيما إذا كان «ميتافيزيقيًا» أم لا. إنّ «ميتافيزيقية» نيتشه تتموضع في «أحاديثه العميقة»؛ إلا أنه أيضًا يمارس اللعب مع تناقضاته كجزء من عملية الخطاب النقدي، ولا تختلف عن شكل الديالكتيك السقراطي. هذا جزء لا يتجزأ من إثارية نيتشه، إنه أسلوب الكتابة اللعوب: يهاجم الأضداد في حين يستخدم الأضداد، يهاجم الميتافيزيقيا في حين يدخل ميتافيزيقيا خاصة به. وكما يشير جاسبر: «إن التناقض الذاتي هو العنصر الأساسي في فكر نيتشه»[3]. وعلاوة على ذلك، يلاحظ موديميري كلارك M. Clark بأنّ:

«عدمية نيتشه الواضحة في تناول الحقائق تهدد بالتالي تماسك نقده للأخلاق، بل كلية فلسفته - بقدر ما تُلزم هذه الفلسفة نيتشه بحقائق معينة، فإنها في الوقت نفسه تنكر أنّ هناك أية حقائق»[4].

(1) Taylor (1984) pp 12 – 13.

(2) Nietzsche (1998), **Beyond Good and Evil,** Section 2, p 6.

(3) Jaspers, Karl. 1965. **Nietzsche: An Introduction to the Understanding of his Philosophical Activity**. Trans. by Charles F.Wallraff and Frederick J.Schmitz. University of Arizona Press. USA, p 10.

(4) Clark, Maudemarie. 1990. **Nietzsche on Truth and Philosophy**. Cambridge University Press. UK, p 4.



يمكن للمرء هنا الشعور بإحباطية كلارك، إلا أنّ نيتشه كان الأول الذي أدرك ذلك: «لا يحتاج هذا المفكر إلى أي امرئ لدحضه: إنه يقوم بذلك لنفسه»[1]. وبالتالي، فإنّ نيتشه كان واعيًا بتِناقضاته، وإنه لمن المكرور جدًّا افتراض أنها تناقضات عرضية. إنّها بالأحرى جزء من مشروعه، وأسلوبه في التفلسف.

يقرّ فريزر أنّ أية مقاربة في فهم نيتشه تحتاج إلى أنْ تأخذ بعين الاعتبار أسلوبه، كما أنّ أية محاولة في الاختزالية، وفي السعي إلى تحديد فلسفته وتفصلها عن أسلوبه، فإنّ النتيجة ستكون سوء فهم مشروع نيتشه. وعلى وجه الخصوص، فإنّ استخدامه المستمر للصور المسيحية والأفكار والمفاهيم فضلًا عن أسلوب الإنجيل الذي تم تبنيه في «Thus Spoke Zarathustra»، هكذا تكلم زرادشت، يشير إلى دينية معينة عند نيتشه، الأمر الذي قاد فريزر إلى بيان مقصده:

«إنني لا أريد الجدال بأنّ إلحاد نيتشه ليس بناءً، سواء فكريًّا أم عاطفيًّا، في إنكار وجود الرب. ولا يعني هذا القول إنّني أعتقد بأنّ نيتشه قد آمن بالرب فوق كل شيء. وبنحو واضح، إنه لم يؤمن بالرب. إنّ نيتشه، مما لا شك فيه، كان ملحدًا. بيد أنّ سؤالي يتركز حول: أيّ نمطٍ كانه هذا الإلحاد؟»[2].

ما الذي كان يعنيه فريزر بسؤاله عن «النمط» الإلحادي؟ يشير فريزر إلى أنّ المسيحيين الأوائل قد تم اضطهادهم في روما بسبب أنهم لم يعبدوا الآلهة الرومانية، وقد أعلنوا بالتالي بأنهم «atheoi ملحدون»، منكرو الآلهة. وبالمثل، فإنه لاحظ بأنّ نيتشه قد أعلن نفسه أنه يتبع الإله ديونيسوس Dionysus. بيد أنه من الصعب تعريف وتحديد هذه «التلمذة» (الاتباع)، وذلك لأنه بينما لم يأت نيتشه بنفسه تمامًا إلى نقطة في أنْ يغدو مثاليًّا، طالما بالنسبة له ليس هناك عالم خارج العقل، فإنه لم يلزم نفسه كليةً بالظاهراتية، معتبرًا أنّ كل ما هو في النهاية يكتسي مغزى فإنه يمكن التعبير عنه وفق خبرتنا الخاصة. من هذا الناحية، فإنّ نيتشه لم يختلف عن كانط أو سبينوزا، وذلك في أنه هناك عالم [آخر] متروك، بيد أنه عالمٌ من السواد والإبهام والغموض: عالم من دون تمييزات[3]. هنا نيتشه يوافق على قيود اللغة، ذلك أنه، إذا كان هناك حقًّا هذا العالم، فإننا لا نستطيع قول أي شيء بشأنه.

(1) Nietzsche (1986) p 37.

(2) Fraser (2002) p 22.

(3) Danto, Arthur. 1980. **Nietzsche as Philosopher**. Columbia University Press. USA p 96.



إنّ أفضل ما يمكننا القيام به هو استخدام لغة الألغاز والمفارقات، والتي يستخدمها نيتشه على نحو متكرر وذكي:

«إنني أعتقد بعض الأحيان أنّ استخدامه المحموم للأسلوب الشعري، وجمله المفارقة المقصودة، واستخدامه المشوه لاصطلاحات يمكن أخذها وفق روح المعضلة الزنية Zen koan [في البوذية]، الهدف منها تمزيق القشر، والذي أقامته العادة اللغوية بين أنفسنا ولتعريضنا إلى البحار المفتوحة... وفي أحسن الأحوال، أو، إذا كنتم ترغبون في ذلك، في أسوأ الأحوال، فإنّ رؤية نيتشه عن العالم تقارب الرؤية الغنوصية التي لا تقبل الوصف عن العمق الديونيسوسي، البدئي Ur-Eine اللاامتمايز»[1].

وفي «The Birth of Tragedy»، ولادة التراجيديا، يقدم نيتشه روايةً عن تمييز الظهور/ الواقع لشوبنهاور. إنّ أبولو هو ألوهة الظهور، لهذا فإنّ نيتشه يفسر بأنه «ربما نطبق على أبولو كلمات شوبنهاور، وذلك حينما يتحدث عن الإنسان المغلف بحجاب المايا»[2]. ومن جهة أخرى، فإنّ ديونيسوس يمثل المقدرة على خرق الظهورات الخالصة وقيادة المرء إلى التواصل مع الواقع النهائي. وكما يوضح بول دي مان P. De Man:

«ليس هناك من صعوبة تُذكر في الربط ما بين القطبين الأسطوريين: ديونيسوس وأبولو مع أصناف الظهور [أي الظاهرة] ونقيضها [الـ«نومينون» (الشيء في ذاته)]... ومنذ سمته الأولى كحلم، يوجد أبولو كليًّا ضمن عالم الظهور... إنّ الحلم...ليس سوى السطح. يحدث هذا الشرط من الوهم ليتزامن مع ما يدعى عادة بـ «الواقع» في الكلام اليومي، الواقع الإمبريقي الذي نعيش فيه.

إنّ كل الظهور، كما يعنيه المفهوم، هو ظهورٌ لشيء، لا يبدو في أنْ يكون هو، كما في التحليل النهائي. لا يمكن أنْ يكون هذا الشيء سوى ديونيسوس...أصل كل الأشياء. وطالما أنّ الحال هكذا فإنّ الشرط الديونيسوسي هو نظرٌ في الأشياء كما هي...كما أنّ الظهور الأبولوي بيانٌ مجازي لهذه الحقيقة»[3].

(1) Danto, Arthur. p 97.

(2) Nietzsche, Friedrich. 1966. **The Birth of Tragedy**. Trans. by Walter Kaufmann. Vintage Books. USA p 35.

(3) De Man, Paul. 1972. Genesis and Genealogy in Nietzsche's The Birth of Tragedy **Diacritics**, Winter 1972, p 49.



لقد كان ديونيسوس واحدًا من أهم الآلهة شعبيةً من بين الآلهة الإغريقية، كما أنّ الاحتفالات، التي يتم فيها الاحتفال به، كانت تتميز بالشرب والرقص الحماسي والهستيريا الجماعية. لقد كان اللاعقلاني في ديونيسوس يُحتفى به ويشرعن. يناقش جيلز فريزر أنّ استدعاء نيتشه لديونيسوس هو، في مستوى أول، صدى لرغبة شوبنهاور في تحرير الفرد من التميّز. وفي حماسوية ديونيسوس فإنّ المشاركين يخبرون (من الخبرة) واقعًا ثملًا، وهو شكلٌ من الخلاص يقارنه فريزر مع الثقافة الحديثة في اتخاذ نشوة المخدرات أو داخل الحركات الكاريزمية المسيحية مثل «تورونتو بليسينغ Toronto Blessing»[1]. وفي هذا الصدد، فإنّ نيتشه يموضع ديونيسوس محور الدراما الستريولوجية (اللاهوت الخلاصي).

هكذا، فإنّ فريزر لا يعني بـ«الملحد» أنه الشخص الذي لا يمتلك إيمانًا دينيًا. ما يكتسي أهميةً حاسمة بالنسبة لهذه الدراسة هو تأكيد فريزر أنّ «إلحادية» نيتشه تتبع غرائز لوثريته التقووية المترعرعة. كما أنّ نيتشه ليس معنيًّا كثيرًا بالسؤال الفلسفي «هل الإله موجود؟»، بل إنه معنيٌّ بالأحرى بسؤال «كيف يتم خلاصنا؟». إنّ نيتشه، كما يجادل فريزر، «مهجوسٌ بسؤال الخلاص؟»[2]، كما أنّ عمله تدفعه المحاولة إلى خلق برنامج ستريولوجي ألا وهو تأكيد الحياة وذلك لاستبدال ما كان يراه بأنه المرض، أي الستريولوجيا المسيحية الباثولوجية. ثمة سبب مهمٌّ ما الذي يجعل نيتشه يستخدم التصوير والأفكار المسيحية، حتى ولو كان «الرب ميتًا»، ألا هو أنّ موت الرب لا يؤدي باللاهوت لأنْ يموت، بل الأحرى، يؤدي إلى بدايات جديدة: إنّ موت الرب هو ما يجعل الخلاص ممكنًا. وفي عمله «Twilight of the Idols»، أفول الأصنام، يقرر: «إننا ننكر الرب؛ وبإنكارنا الرب فإننا ننكر المسؤولية: ولا يمكن أنْ نخلص العالم إلا من خلال القيام بذلك»[3]. ومن أجل القيام بهذا، يرتبط نيتشه بالتصوير المسيحي. يجادل فريزر بأنّ اللغة الدينية لنيتشه هي قضية حاسمة من أجل فهم فلسفته، ونقدية لأعمال مثل دراسة فلسفة نيتشه بواسطة ريتشارد شاخت R. Schacht[4]. وأيضًا يجادل فريزر بأنّ

(1) Fraser (2002) pp. 55 – 6.

(2) Fraser (2002) p. 30.

(3) Nietzsche, Friedrich. 1986b. **Sämtliche Briefe**. Ed. by Giorgio Colli and Mazzino Moninari. 8 Vols. Deutscher Taschenbuch Verlag. Germany p 54.

(4) Schacht, Richard. 1983. **Nietzsche**. Routledge. UK.



شاخت «شخص لا يختلف عن أولئك الذين يكتب عنهم نيتشه: «ليس لديهم أية فكرة عما يفترض أن تكون عليه الديانات من أجله، كما كانت مجرد تسجيل لوجودهم في العالم مع نوع من الدهشة الخرساء»[1]. هكذا، فإنه عُني بالمقاربة الاختزالية لنيتشه، منحّيًا مسألة التصوير المسيحي، كما لو أنها ليس لها شأن: «لم يكن لدى نيتشه، من جانبه سوى القليل باحتقار لأولئك الذين يسعون إلى سبر مسألة الرب من منظور الحياد الفلسفي»[2]. وبالمثل، يقرر أليستير كي في «Nietzsche Against the Crucified»:

«لقد وصف نيتشه نفسه بأنه ملحد، ولكن لا ينبغي لنا أن نحاول فهمه من خلال تراث الفلاسفة الذين ارتبطوا بمعارك ضد الثيولوجيين حول البراهين على وجود الرب... لقد كان موقفه عميقًا جدًّا ومعقدًا حيث إنّ وصفه كملحد (رغم أنّ هذا ليس خطأ) سيكون عرضةً للتضليل»[3].

بارادايمات نيتشه الخاصة

«لم يكن يمكن لنيتشه أنْ ينمو سوى من خلال التربية الألمانية الإصلاحية»[4].

يجادل فريزر جيدًا حول أهمية التنشئة الدينية لنيتشه بما يخص مشروعه الفلسفي، وحجته ترتبط بواحد من أهداف هذا العمل: أي إظهار أنّ دينية نيتشه قد انصهرت بلاهوت الإصلاح الذي أدى إلى فلسفة هجينة فريدة لـ«لاهوتية إصلاحية ما بعد حديثة»، وبالتالي ينطبق بشكل خاص على الدين الذي يخضع لشكل من أشكال «الإصلاح» في عالم ما بعد الحداثة. وكما أنّ نيتشه نفسه قد شدد على أهمية البيئة بشأن تربية الفرد، فإنّ ترعرع الفلاسفة الألمان قد كشف الكثير عن دينيته. وهناك عدد من العوامل قد ساهمت في النظرة الدينية لنيتشه: الخلفية اللوثرية متماسكة، وتأثير والده القس على تقواه وهو طفل، والأماكن الرئيسة لتربيته في كونها المراكز الجغرافية للوثرية والالتحاق لدراسة اللاهوت في جامعة بون. فريزر على حق حينما يرى لوثر بكونه «الشخصية الرئيسة التي شكلت

(1) Fraser (2002) p. 29. Quote from Nietzsche (1998), **Beyond Good and Evil**. p 58.

(2) Ibid. p 30.

(3) Kee, Alistair. 1999. **Nietzsche Against the Crucified**. SCM Press. UK, p 27.

(4) Bonhoeffer, D. 1955. **Ethics**. SCM Press. UK , p 71.



خلفية له»[1]، ذلك أنّ نيتشه قد رأى لوثر باعتباره واحدًا من أبطاله حتى لحظات انفصاله عنه في الوقت نفسه الذي تم فيه الانشقاق مع واغنر Wagner. وعلاوة على ذلك، إنّ نيتشه كذلك مدين بعمق جدًّا إلى التقووية اللوثرية، وهي الحركة التي كانت منتشرة في زمن ومكان ترعرع نيتشه. إنّ التقووية هي في جوهرها مناهضة للعقلانية وغير مبالية بالنظر الثيولوجي ومعنية كثيرًا بـ«الغريزة» وبالانخراط مع يسوع في المستويات الشخصية أكثر من المستويات الفكرية. إنّ مسألة التشديد على الغريزة هي محورية بالنسبة لفلسفة نيتشه، كما يسلط هذا الاقتباس من «The Anti-Christ» الضوء على ذلك:

«إنه من الخطأ إلى درجة السخف أنْ نرى في «الإيمان»... السمة المميزة للمسيحي: فقط الممارسة المسيحية (حياة مثل من مات على الصليب قد عاش) هي المسيحية... وحتى اليوم إنّ مثل هذه الحياة ممكنة، لأناس معينين، حتى إنّ هذا ضروري: إنّ المسيحية الأولية الأصلية ستكون ممكنة في كل الأوقات، ليس كاعتقاد بل كعمل»[2].

هنا يظهر نيتشه تشكيكه بما يخص السكولائية. بل والأكثر أهمية هو أنْ تثق بغرائزك، أن يكون لديك عاطفة. فعلى سبيل المثال، أرسل نيتشه رسالة إلى بيتر غاست Peter Gast حيث تقول الرسالة: «لدي ذائقة (بمعنى التجربة. م.)، إلا أنها لا تقوم على أسباب عقلية ولا على أسباب منطقية ولا على الضرورية»[3]. ويلاحظ كارل جاسبر بأنّ «الذائقة» بالنسبة لنيتشه هي شيءٌ تسبق الفكر أو الحكم القيمي[4]. أما فيما يخص الدين، فإنها ذائقتنا التي تقرر أنْ نشارك أم لا، أكثر منه العقل. لقد كان نيتشه يعيش في زمن حينما كانت الثقافة، التي عاش بها، ما زال لديها هذه الذائقة بالنسبة للدين، إلا أنه توقع زمنًا ستكون فيه كفة التوازن راجحة لصالح العلمانية.

ويذهب هولينغدل R.J.Hollingdale في تقديمه لـ «Thus Spoke Zarathustra»، هكذا تكلم زرادشت، بعيدًا حينما يربط تقووية نيتشه بـ حبه للقدر Amor Fati:

(1) Bonhoeffer. p 38.

(2) Nietzsche (1968a), **The Anti-Christ**, pp 39, 151.

(3) Jaspers, Karl. 1965. **Nietzsche: An Introduction to the Understanding of his Philosophical Activity**. Trans. by Charles F.Wallraff and Frederick J.Schmitz. University of Arizona Press. USA. p 49.

(4) Ibid.



«حب القدر Amor Fati: القبول اللوثري بأحداث الحياة كما أُريدت إلهيًّا، مع ما يترتب على هذا في التأكيد على الحياة بكونها إلهية، بكونها من خلق الإرادة الإلهية، كما أنّ معنى كره الحياة هو تجديف»[1].

تقوم ستريولوجيا نيتشه، أي سعيه إلى الخلاص الإنساني، على نحو أقصى في الفلسفة. وكما يلاحظ فريزر:

«إنّ هدف نيتشه ليس الرب في حد ذاته، بل بالأحرى يكمن سعيه في النماذج الفكرية التي نُقشت في الثقافة الأوروبية من خلال الستريولوجيا المسيحية. بالنسبة لثقافة تقرُّ باعتقاد أساسي في ضرورة بعض الوساطات الخلاصية الخارجة عن الحياة الإنسانية، فإنّ فقدان الإيمان بالرب يثير واحدًا من ردين اثنين: إما أنْ يرد في حالة من اليأس في لامعنى الحياة، أو ببساطة يستبدل فكرة الرب بوساطة أخرى، صنم كاذب آخر، رغم أنه لا يبدو كثيرًا يشبه الرب، ويؤدي الدور نفسه»[2].

ينظر نيتشه إلى الستريولوجيا المسيحية بأنها عدمية، نافية للحياة، وفاسدة، حيث لا يمكن للحياة أنْ يكون لها معنى سوى من خلال الإحالة إلى حقول عوالم أخرى. إنه ومع موت الرب، فإنّ هذه العدمية غير مقنّعة، كما تواجه أوروبا يأسًا فاضحًا، فارغًا من الخلاص. وفي هذه النقطة، أي النقطة التي آمن بوجودها نيتشه في أوروبا خلال عصره (عصر ما بعد الأخلاق): فإنّ نيتشه قد رأى الفرصة في توجيه السؤال ما إذا كانت البشرية تحتاج حقًّا إلى الخلاص من الإلهي: ألا يمكن للحياة الإنسانية أنْ تكون تأكيدًا للحياة؟ يوجد في كل ناحية من نواحي فلسفة نيتشه إحساسٌ بالإلحاح العاجل، وهو إدراك أنه يوجد في عصره نافذة صغيرة جدًّا لفرصة ما، ذلك أنّ قوة الاستياء ressentiment، لكراهية الذات، هي الاستخدام الفعال للإرادة إلى القوة وستنتظم من جديد بسرعة تحت ستار آخر مع أنبياء جدد. إنّ أحد الأسباب التي يتم فيها قراءة نيتشه اليوم على نطاق واسع يعود إلى إدراك أنّ هذه الخلاصات الجديدة قد اندرجت تحت مظلات الشيوعية والقومية، والرأسمالية، وهلم جرًّا. كما أنّ أحد الأسباب لماذا نيتشه يرتبط على نحو وثيق بقضية الإسلام والحداثة هو أنّ الإحساس نفسه في الإلحاح الذي ينطبق كذلك على العالم

(1) Hollingdale in **Nietzsche** (1969) p 28. وفريزر بالمناسبة لا يقتنع بمحاولات هولينغدل في قلب المفاهيم المسيحية إلى مفاهيم نيتشوية.

(2) Fraser (2002) p 73.



الإسلامي اليوم بالشكل نفسه الذي شهدته أوروبا قبل مئة سنة. وبالفعل، يرى الفيلسوف روجر سكروتن R. Scruton فإنه، في مجال الكتابة حول الإرهاب في ظل الإسلام، أنّ الاستياء هو كقوة محركة تقف خلف الأعمال الإرهابية:

«النجاح يولد الاستياء، والاستياء يولد الكراهية. لقد قامت هذه الملاحظة البسيطة في جذر السيكولوجيا السياسية لنيتشه، والذي حدد الاستياء، كما دعاه هو كذلك، بكونه العاطفة الاجتماعية المميزة للمجتمعات الحديثة: العاطفة ما إنْ تنظمت وأديرت من خلال المسيحية، حتى تم الآن انتشار الانفكاك عبر العالم. لا أريد القول إن تحليل نيتشه كان دقيقًا. ولكن من المؤكد أنه كان على حق في تحديد هذا الدافع الغريب عند المخلوقات البشرية، كان على حق في التشديد على أهميته الكبرى، وعلى حق في الإشارة أنّ هذا يسكن في العمق أكثر من مصادر النقاش العقلاني. إنكم تواجهون في التعامل مع الإرهاب استياءً غير معني كلية بتحسين أية أشياء لأي شخص، لكن فقط تدمير أي شيء يكرهه... وحينما يكون موضوع الكره جماعةً أو عِرقًا أو طبقةً أو أمةً، فإنه في وسعنا التجهز من كراهيتنا بموقف شامل تجاه العالم. وذلك السبيل من الكراهية يجلب النظام من الفوضى، والقرار من عدم اليقين- الحل الأمثل بالنسبة إلى المسلم المغترب، الذي تاه في عالمٍ أنكر دينه، والذي، في المقابل، دينه ينكر العالم»[1].

إنّ الخلاص بالنسبة لنيتشه هو شكل من أشكال التعالي الداخلي، عملية شفاء لإنقاذ الإنسانية من المرض الناجم عن المحاولة التائهة لتحسين العناء من قبل الخلاص المسيحي. إنّ المسيحية، وبدلًا من العلاج، أدت بالمرض إلى حالة أسوأ، وأصبحت البشرية أيضًا تعتمد على دوائها. ليس مفهوم نيتشه عن الصحة أنها حالة خالية من الألم، ذلك أنه يعتقد بأنّ الألم شرطٌ مسبقٌ للصحة. إنّ المسيحية لا تشفي، بل إنها تُخدر anaesthetises: إنها تصد الألم وتقنع الناس بأنّ غياب الألم هو نفسه الخلاص[2]. وينصب محور نقد فريزر لستريولوجية نيتشه بأنها عاجزةٌ عن مواجهة الرعب الكامل للمعاناة الإنسانية. وينظر إلى رؤى نيتشه عن المعاناة بكونها تنتمي إلى «خيالات عصرٍ أكثر راحة وبراءة»[3]، وخاصة

(1) Scruton, Roger. 2005. I resent your success. I hate you and your kind. So I bomb you. **The Times**,9 July 2005.

(2) نيتشه في «ما وراء الخير والشر» أيضًا يتهم البوذية، لا الإسلام.

(3) Fraser (2002) p 122.



في ضوء كالرعب في أوشفيتز Auschwitz (معسكر اعتقال نازي خلال الحرب العالمية الثانية م.). ويردد فريزر الانتقادات التي وجهتها مارثا نوسباوم M. Nussbaum:

«يمكننا القول، مبسّطين الأمور بعض الشيء، بأن هناك نوعين من الضعف: أولًا، ما يمكننا دعوته بالضعف البرجوازي: على سبيل المثال، آلام العزلة والوحدة والسمعة السيئة وبعض الاعتلالات الصحية والتي هي مؤلمة بما فيه الكفاية، بيد أنها لا تزال تتلاءم مع التفكير والقيام بالفلسفة؛ وثانيًا، ما يمكن أن نطلق عليه بالضعف الأساسي، والذي يتحدد بالحرمان من المصادر الجوهرية للعمل الإنساني حيث يغدو الفكر والشخصية هما في حد ذاتهما فاسدين وغير متطورين. نيتشه يركز على النوع الأول من الضعف، ويرى أن ذلك ليس سيئًا للغاية، بل ربما يكون ذلك حتى جيدًا بالنسبة للفيلسوف. إنني أدعي أنّ النوع الثاني يتجاهله نيتشه... من الذي قدم الدعم الأساسي المرفّه لزرادشت؟ من هم «الناس الأعلياء» يعملون دائمًا في كل يوم؟ القارئ لا يعلم، والمؤلف لا يبدو أنه يهتم...نيتشه هو فيلسوف الكرسي للخطورة البشرية، عيشٌ مع عدم وجود عمل يدوي وثلاث وجبات كل يوم، من دون فهم داخلي للسبل التي يكون فيها الإمكان مهمًّا بالنسبة للفضيلة»[1].

يعترف فريزر بأنّ حياة نيتشه الخاصة قد عانت من الألم والمعاناة، ومن صداعاته المنهكة، وتقيّئه، والعمى الموضعي الذي كان يعانيه، بيد أنّ هذه الأعراض كلها ستكون «ضعفًا برجوازيًّا» عند نوسباوم، ذلك أنّ نيتشه استمر في القدرة على القيام بالفلسفة. وربما أكثر أهمية لهذه النقطة، هو أنّ فريزر، وعلى نحو أوسع، يشكك بـ«بقدرة أو عدم قدرة الفلسفة من أجل التفكير في المعاناة الإنسانية. كون أنّ الميل إلى الفلسفة العامة والمجردة يصبح جوهريًّا منفصلًا»[2]. هكذا، فإنّ فريزر ينظر إلى فلسفة نيتشه بكونها تجريدية ونخبوية: إنها لا تتعامل مع أناس معينين وفي وقت معين، بينما المسيحية لديها بارادايم مركزي حول معاناة الفرد الواحد. في هذه الحالة، وفي «منافسة البارادايمات»، تخسر ستريولوجيا نيتشه بما يخص مقدمات المعاناة.

ومع ذلك، يبدو أن مثل هذه الانتقادات تفتقد كليًّا إلى النقطة المهمة التي تتعلق بما كان يهدف إليه نيتشه ليحققه من خلال فلسفته. إنّ نيتشه نفسه كان واحدًا من أوائل من

(1) Nussbaum, M. 1994. **Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism**, in **Nietzsche, Genealogy, Morality**, ed. by Richard Schacht. University of California Press. USA, pp 159 – 61.

(2) Fraser (2002) p 139.



أعلن أنّ المسيح هو «الإنسان الأعلى»[1]، وذلك في تناقض صارخ لـ «فيلسوف الكرسي للخطورة البشرية»، وبالتأكيد، لم يعتبر نيتشه نفسه هو بكونه الإنسان الأعلى، أو السوبر مان Übermensch. ولم تكن فترة نيتشه أكثر «راحة وبراءة» من فترتنا، وقد كان واعيًا جدًّا كيف يكون الناس الأشرار والقذْر الذي سيعانون به: يحتاج المرء فقط لقراءة سلف نيتشه دوستويفسكي ليفسر قساوة الإنسان التي يمكن أنْ يبتلي بها الإنسان[2]. هذا هو الوعي الذي ألهم نيتشه بهجومه على المسيحية وأي نظام اعتقاد يمكن أنْ يُخدّر الإنسانية ضد المعاناة. إنّ الرسالة هي ملائمة اليوم كما كانت ملائمة حينما كان الأوروبي قادرًا على مشاهدة فظائع الحرب من مكان راحة كرسيه. إنّ نيتشه قد خبر، على الأقل، وجرب الحرب على نحو مباشر، رغم أنّ ذلك كان محدودًا. وكممرض، فإنه شهد مشاهد من المعاناة والدمار المرعب. وفي رسالة وجهها إلى واغنر، قدم صورة عن سفر طال مدة ثلاثة أيام وليال في شاحنة مواشي مع الجرحى[3]. لكن، ومرةً أخرى، إنّ مقدار معاناة نيتشه الخاصة النسبية بالنسبة لمعاناة الآخرين، لم تضعف من فلسفته: بالنظر إلى أن هناك معاناة في العالم وينبغي قبولها كسبيل من سبل الطبيعة، لا خلق عالم آخر، ووجودٍ خالٍ من الألم في الحياة القادمة. وتكمن أهمية هذه الملاحظة بالنسبة للإسلام، أنها واضحة في أنّ ولادة الإسلام كانت في بيئة عدائية في الصحراء، حيث كانت المعاناة حقيقية جدًّا لمعظم الناس، وإنه من السخف أنّ العديد من الناس ينتقدون الإسلام في تصويره القسوة أنّ هذا هو الإنسان بدلًا من خلق بارادايم رباطة جأش (turn-the-other-cheek paradigm) غير قابل للتحقيق. وفي هذا الشكل نفسه، العديد يتهم الإسلام، على نحو خاطئ بأنه «يمجد» الحرب. فريزر يوجه هذا الاتهام نفسه ضد نيتشه. بيد أنّ نيتشه لا يمجد الحرب والمعاناة، إنه يقبل بذلك. إننا نقرأ في كتاب نيتشه «The Will to Power» أنه يصف الإسلام كدينٍ للرجال، ويسخر من المسيحية التي يشعر بها بأنها «دين النساء»[4]. وبصرف النظر عن هذا، فهناك ضمن سياق النقطة هنا مثال مُقدّم من بين العديد من آراء نيتشه الضعيفة بما يخص المرأة.

---

(1) Nietzsche (1968a), **The Anti-Christ**, Section 29, p 141.

(2) لا سيما في **The Brothers Karamazov** (الروايات مأخوذة من صحف تلك الفترة).

(3) Kee (1999) p 15.

(4) Nietzsche, Friedrich. 1968c. **The Will to Power**. Trans. by Walter Kaufmann and R.J. Ho - lingdale. Vintage Books. USA, p 93.



يحدد أليستر كي[1] دينية نيتشه في التأملات الأخيرة بطبيعة «الوحي» (الإلهام). ويقتبس نصًا من عمل «Ecce Homo»، والذي يستحق أنْ نرده بالكامل هنا:

«إذا امتلك المرء أدنى بقايا من الخرافة تركت في امرئ، فإنه يصعب على الشخص قبول أنْ يضع جانبًا فكرة أنّ الشخص هو مجرد تجسيد، مجرد ناطق بلسان [كذا]، مجرد واسطة من القوى الكبرى. إنّ مفهوم الوحي، في معنى أنّ شيئًا فجأةً يحدث، مع يقين لا يقبل الوصف والدقة، يصبح مرئيًا ومسموعًا، ويصف ببساطة هذه الحقيقة. امرؤ يسمع، امرؤ لا يسعى، امرؤ يأخذ، امرؤ لا يسأل من هو الذي يعطي؛ فكرة تضيء كالبرق تصاغ على نحو ثابت بالضرورة- لم أمتلك أبدًا أي خيار. نشوةٌ يحرر أحيانًا توترُها الهائل نفسه في طوفان من الدموع، بينما خطوات المرء الآن تندفع على نحو ملزم إلى الأمام، بينما تفتر الآن على نحو ملزم؛ وجود كامل خارج الذات مع وعي مميز لعدد كبير من الارتعادات الدقيقة وتقاطر إلى الأسفل إلى أصابع المرء... كل شيء في الدرجة العليا إلزاميٌّ إلا أنه يحدث في عاصفة من الشعور بالحرية، بالإطلاقية، بالقوة، بالألوهية»[2].

مثل هذا «الوحي» لم يتم تصوره بحسب الأفكار التي أبدعها نيتشه بنفسه، بل إنها أتت عبر طريق كشعور باطني «بالقوة» «بالألوهية». وفي الكتاب نفسه حينما تحدث نيتشه عن تصوره لزرادشت قال: «إنه في هذين المشيَين أنّ كلية زرادشت الأول قد جاءتني، وفوق كل شيء زرادشت نفسه كنمط: وعلى نحو أكثر دقة لقد تسلل إلي»[3]. ومع ذلك، وكما يلاحظ كي فإنّ زرادشت لم يكن التجربة الوحيدة للوحي الذي كان يأتي إلى نيتشه. ومرة أخرى، وفي الكتاب نفسه، يروي نيتشه عن «اكتشافه» عن العود الأبدي Eternal Recurrence:

«سأخبر الآن بالقصة عن زرادشت. إنّ المفهوم الأساسي للعمل، فكرة العود الأبدي، وهي أعلى صيغة للتأكيد التي يمكن أن تتحقق بها - تعود إلى آب/ أغسطس من سنة 1881: لقد كتب على عجل على قطعة من الورق بهذا النقش: «6000 قدم ما وراء الإنسان والزمان». وكنت في ذلك اليوم أمشي عبر الغابات بجانب بحيرة سيلفابلانا؛ ثم توقفت

(1) Kee (1999) pp. 118 – 23.

(2) Nietzsche, Friedrich. 1979. **Ecce Homo**. Trans. by R.J. Hollingdale. Penguin. UK pp 102 – 3.

(3) Nietzsche (1979), ibid, p 101.



بجانب صخرة كبيرة هائلة والتي كانت ترتفع في مسافة ليست بعيدة عن سورلي. ثم بعد ذلك جاءتني هذه الفكرة»[1].

يصف نيتشه هذه التجربة في رسالة وجهها إلى صديقه بيتر غاست كُتبت في آب/ أغسطس 1881: يصف غبطته وكذلك دموعه: «ليست الدموع العاطفية التي تعنيك، بل دموع الفرح، إلى الصحبة التي غنيت بها وتحدثت بها بهراء، ممتلئة برؤية جديدة، عالية أكثر من الناس الآخرين»[2]. وفي تفسير هذه التجربة، يقدم كي نقدًا ممكنًا:

«يشير وصف الصخرة «صخرة كبيرة هائلة كانت ترتفع» إلى أنّ نيتشه كان لديه ما يدعى بحسب رودولف أوتو Rudolf Otto بالتجربة الروحانية المقدسة numinous. وتبدو كأنها تجربة باطنية في معنى الرؤية في قلب الواقع. هناك أشخاص قد «فسروا» التجربة بأنها أول الدوافع لمرض نيتشه. يا لهذا التفسير كم إنه ملائم! كيف هو اختزالي! وهل ذلك يعني أنه ينبغي علينا استبعاد كل أعماله التي كتبت بعد عمله Daybreak (الفجر)؟»[3].

وهذا ما يقود كي إلى أنْ يستنتج أنّ «أهمية الحادث في سورلي هو أنّ فكرة العود الأبدي التي جاءت لنيتشه قد جاءته كوحي ديني أو ميتافزيقي وليس كفرضية علمية»[4]. إنّ نيتشه ليس ضد الدين بمثل هذا النحو بل ضد أشكال من الدين والتي لديها تأثير ضار على الحياة الإنسانية. وكما سيبين لاحقًا، فإنّ الإسلام (رغم أنه ليس دينًا وثنيًا) لا يلزم أن يكون دينًا أفلاطونيًا ـ مسيحيًا كذلك.

يقدم لنا نيتشه نبيًا في Thus Spoke Zarathustra، هكذا تكلم زرادشت، الذي يسبق Beyond Good and Evil، ما وراء الخير والشر. ويمثل هذا النبي الفيلسوفَ الجديد: إنه امرؤ يكون مستعدًّا إلى اعتناق الإرادة إلى القوة والدعوة إلى إعادة تقييم (أو transvaluation) القيم. إنّ هذا المفهوم عن السوبر مان Übermensch هو بالكاد يظهر في كتابات نيتشه بل وحتى في Thus Spoke Zarathustra فإنّ طبيعته ليست

(1) Nietzsche. p 99.

(2) From Sils-Maria, 14 August 1881. Quoted in Klossowski, Pierre. 1985. **Nietzsche's Experience of the Eternal Return**, in Allison, David B. (ed. and introduction). 1985. The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation.MIT Press. USA.

(3) Kee, Alistair. 1999. **Nietzsche Against the Crucified**. p 121.

(4) Kee (1999) p 122.



تمامًا محددة. وربما من الأفضل فهمه كمقابل لـ «الإنسان الأخير» (der Letzte Mensch) الذي يرغب في أنْ يكون مشابهًا لأي شخص آخر وأنْ يكون سعيداً فقط من أجل السعادة. ورغم أنّ هذا «الإنسان الأعلى» ـ مثل أبطال نيتشه (غوته ونابليون ويوليوس قيصر... إلخ) ـ ربما يتضمنون درجةً عليا في الإرادة إلى القوة، فإنهم ليسوا السوبر مان، ذلك أنه لم ينوجد منهم على الإطلاق في التاريخ. وكما أوضح نيتشه نفسه في Thus Spoke Zarathustra: «لم ينوجد أبدًا بعد السوبر مان. لقد رأيتهم عراةً، والعظماء والأقل شأنًا. إنهم ما زال كل واحد منهم يشبه الآخِر جدًّا. وفي الحقيقة لقد شاهدت الإنسان الأعظم ـ يشبه الإنسان جدًّا»[1]. لقد تصوّرَ زرادشت التاريخي (Zoroaster) العالمَ وكأنه مسرح للصراع بين القوتين الكونيتين الخير والشر. بيد أنّه، وكما تذهب فلسفة نيتشه ما وراء الخير والشر، فإنّ زرادشت يهبط ليصلح خطاياه الخاصة في افتراض القيم الأخلاقية الموضوعية. إنه رسول الفلسفة الجديدة، وأصبح الناطق بلسان نيتشه[2]. النقطة الرئيسة في زرادشت هي أنه أولًا، كشخصية، لأنه يبرهن إلى الحاجة لمعلم جديد، ومن ثم ليفصّل في طبيعة تعليمه ويفسر مفاهيم الإرادة إلى القوة والعود الأبدي.

يحتاج المفهومان عن الإرادة إلى القوة والعود الأبدي إلى النظر فيهما بشيء من التفصيل في هذه النقطة طالما أنهما يرتبطان بدينية نيتشه. إنّ السوبر مان Übermensch بالنسبة لنيتشه، لا يمكن تحقيقه وفق بعض المعنى الدارويني كجزء من المسار الطبيعي للأحداث. وإذا كان الأمر هكذا حقًّا، فإنّ هذا المسار الطبيعي هو للقطيع والضعفاء وبغية الهيمنة على حساب القوة. بعض الأحيان يبدو أنّ نيتشه يتحدث عن نوع من الإنسان الإنتروبي (الفوضى والانحطاط)، أي التدهور التدريجي للجنس البشري حتى يصل إلى ما يسميه الإنسان الأقصى أو الإنسان الأخير:

«للأسف! سيكون الوقت قادمًا حينما لا يمنح الإنسان الولادة لأي مزيد من النجوم. للأسف! سيكون الوقت قادمًا لأحقر الناس، الإنسان الذي لم يعد يستطيع احتقار نفسه. انظروا! سأريكم الإنسان الأخير»[3].

---

(1) Nietzsche, Friedrich. 1969. **Thus Spoke Zarathustra**. Trans. by R.J.Hollingdale. Penguin. UK, p 117.

(2) لكنْ، لا ينبغي هنا الربط جدًّا بين شخصية زرادشت بشخصية نيتشه.

(3) Nietzsche (1969), **Thus Spoke Zarathustra**, Prologue 5, p 46.



ومع ذلك، فإنّ عقيدة نيتشه بالعود الأبدي، كما هو الأمر، تشير إلى أنه لا يمكن أبدًا أن تكون حالة نهائية للبشرية. وكما يقول زرادشت:

«الآن أموت وأتدهور»، ستقولون ذلك، «وسأكون في لحظةٍ عدمًا. إنّ الأرواح هي أبدية كما هي الأجساد».

«إلا أنّ تعقيد الأسباب التي انخرطتُ بها سيعود- سيخلقني مرة أخرى! إنني أنا نفسي جزء من هذه الأسباب التي قادت إلى العود الأبدي».

«سأعود مع هذه الشمس، مع هذه الأرض، مع هذا النسر، مع هذا الثعبان - ليس إلى حياة جديدة أو حياة أفضل أو حياة مماثلة:

سأعود إلى الأبد إلى هذه الحياة المتماثلة والمصير نفسه، في أعظم الأشياء وأصغرها، وذلك لأعلم مرة أخرى العود الأبدي لكل الأشياء»[1].

وبصرف النظر عن زرادشت، فإنّ عقيدة العود الأبدي لم ترد سوى في إشارات قليلة في أعماله اللاحقة. ومع ذلك، فقد أشير إلى العقيدة في كتابه «العلم المرح The Gay Science»، حيث يقدم فيه نيتشه صورة «ماذا لو؟».

«ماذا لو كان في نهار ما أو ليلة أنْ يظهر شيطان ليسرقك في عزلتك الوحيدة ويقول لك: هذه الحياة كما تعيشها الآن وعشتها، يجب عليك أنْ تعيشها مرة أخرى ومرات أخرى كذلك لا تعد ولا تحصى، ولن يكون هناك أي جديد فيها، لكن كل ألم وكل الفرح وكل فكرة وكل تنهيدة وكل شيء صغير أو كبير لا يقبل الوصف في حياتك سيعود إليك، كل ذلك سيعود في التسلسل والتعاقب نفسه، وحتى هذا العنكبوت وضوء القمر بين الأشجار، وحتى هذه اللحظة ونفسي. لقد تحولت الساعة الأبدية للوجود رأسًا على عقب مرة أخرى وأخرى، وأنت معها ذرةٌ من الغبار».

هل سترمي بنفسك وتصرُّ بأسنانك وتلعن الشيطان الذي يتحدث إليك هكذا؟ أو هل خبرت مرةً لحظة رهيبة فأجبت عليه: «إنك ربٌّ، ولم أسمع أبدًا أي شيء إلهي». إذا امتلكتك هذه الفكرة، فإنها ستغيرك كما أنت، أو ربما تسحقك. إنّ السؤال الذي يرد في كل أمر: «هل ترغب بهذا مرة أخرى وفي مرات لا تحصى؟» هل ستنكب على أفعالك

(1) Nietzsche (1969), **Thus Spoke Zarathustra,** pp 237 – 8.



كحِمل ثقيل جدًّا؟ أو كيف ستظهر الميل تجاه نفسك وتجاه الحياة، حتى لا ترغب في شيء أكثر من هذه الحياة الأخيرة، والتي هي الإثبات الأبدي والنهاية»[1].

وإنْ لم تتم الإشارة على نحو محدد، فإنّ سيناريو «ماذا لو؟» يُجمل فكرة العود الأبدي: أيًا يكن الذي حدث في الواقع، فإنه حدث في مراتٍ لا حصر لها في التفصيل الدقيق نفسه، وسيستمر في الحدوث إلى الأبد. لقد عِشت حياتك في عدد مرات لا حصر لها في الماضي، وسيكون الأمر نفسه في مرات أيضًا لا تحصى في المستقبل. وكما هي عقيدة الإرادة إلى القوة، يقدم نيتشه العود الأبدي باعتباره تجربة فكر وليس حقيقة يمكن إثباتها.

يعتبر نيتشه أنّ مجرد التفكير في الإمكان هو من أعظم الأفكار وسيكون له تأثير على الطريقة التي تتصور بها نفسك والطريقة التي تعيش بها بقية حياتك. هذا هو السبب لماذا أعطى ذلك الأهمية المركزية في زرادشت. البرهان هنا ليس مهمًّا، فقط الذي يكفي هو حقيقة أن نعتبر ذلك ممكنًا. لقد كان هدف نيتشه في تقديم العود الأبدي هو تقديم عقيدة إيجابية لـ «حياة أخرى»؛ الحياة التي لن تكون ضد قيمة الحياة هذه. إنّ هذا، ووفق هذا الشكل، أقوى بكثير من وجهة النظر الدينية. يفكر نيتشه بأن الرؤية المسيحية عن الحياة الأخرى تعمل بكونها عزاء وتؤدي بالناس أنْ يقبلوا نصيبهم في هذه الحياة مع احتمال وجود حياة أفضل عندما يموتون.

إنه من الغريب أنه يشدد بأهمية كبيرة على هذه العقيدة في المذكرات والرسائل أكثر من أي جانب آخر من جوانب فلسفته، مع أنه أيضًا لم يفصل بذلك في أعماله المنشورة. إننا حينما نتفكر ما الأمر الذي كان مهمًّا لنيتشه، فإن ما يتوضح هو اعتقاده طوال حياته أن الوجود ينبغي تبريره. أي بمعنى، أنّ الفيلسوف الحقيقي لا يمضي في الحياة سعيدًا في أسلوب لا جدال فيه، إلا أنه يسعى إلى إصباغ المعنى والقيمة إلى وجوده. هكذا، ففي عمله «The Birth of Tragedy ولادة التراجيديا»[2] يعتقد نيتشه أنّ الحياة يمكن أنْ تُبرر، يمكن أنْ يكون لها قيمة، وذلك من خلال الفن أو بالأحرى

(1) Nietzsche, Friedrich. 1974. **The Gay Science**. Trans. by Walter Kaufmann. Vintage Books. USA, pp 273 – 4.

(2) Nietzsche, Friedrich. 1966. **The Birth of Tragedy**. Trans. by Walter Kaufmann. Vintage Books. USA.



«الفن» بالمعنى الإغريقي. لقد عاش الإغريق حياة «مرح ديونيسوس». وقد أعطى نيتشه الكثير من الأهمية للفن كوسيلة نستطيع من خلالها فهم العالم. واعتقد (من تأثير كتابات الملحن فاغنر) في كتاباته الباكرة أنّ هناك ثنائية بين الإنسان والطبيعة، من جهة، والفن والطبيعة، من جهة ثانية. وقد جادل بأنّ الإنسان، ومن خلال ممارسة فكره، هو في الواقع ينجر بعيدًا عن الطبيعة، وبالتالي، عن فنه الحقيقي. إنّ الشخص المتحقق بالامتلاء هو الذي يكون على اتصال مع طبيعته الحقيقية ويكون قادرًا على التعبير عن هذا من خلال وسيلة الفن الكامل. وهنا يقوم نيتشه بتناول التشابهات بين دور ووظيفة الفن مع الدين.

وقد طور نيتشه هذه الثنائية للطبيعة والفن وفقًا لمبادئ أبولو وديونيسوس. وهذان إلهان اثنان قد قدِّما كمجاز للمبدأين الأساسيين. حيث يقارن نيتشه الأبولوي مع الأحلام. فإنك في الأحلام تستطيع التعبير عن الأوهام، بيد أنّ هذه هي طريقة في نسيان العالم بدلًا من مواجهة الحقائق في هذا العالم. ويتمثل الفن الأبولوي من خلال طريق الرسم والنحت. وفي الشكل نفسه الذي نستحضر من خلاله الصور في الأحلام، فإننا أيضًا نقوم بهذا في الرسم. بيد أنّ هذه الرسوم ما هي إلا تمثيلاتٌ للعالم؛ إنها أوهام تسمح لنا أن ندير ظهورنا، على الأقل لمدة وجيزة، عن العالم الذي نعيش فيه.

يقارن نيتشه الفن الديونيسوسي بالثَّمَل (السكْر). ولا يعني نيتشه بالضرورة الثمل الكحولي، بل الأحرى حالة من النشوة يمكن أنْ تتحقق من خلال وسائل أخرى غير الكحول، فعلى سبيل المثال عن طريق الفعل الجنسي أو الرقص أو الأنشطة الدينية. إنّ الديونيسوسي، كما هو الأمر مع الأبولوي، هو عبارة عن ميكانيزم للهروب من الواقع، إلا أنّ الثمل ليس كمثل الوهم. إنّ أحلام الأوهام هي تجربة فردية وخاصة، وذلك حينما تبتعدون عن العالم. وعلى أية حال، فإنّ الثمل الديونيسوسي ليس أمرًا يخص نسيان العالم لكن نسيان أنفسكم، كما أنّ التجارب على نحو كبير من الوحدة الجماعية الباطنية. هكذا إذن، فإنّ الفن الديونيسوسي هو أقرب إلى الموسيقى والشعر. يوافق نيتشه على أنّ التمييز بين الرسم والموسيقى لم يكن دائمًا واضحًا تمامًا. إنه من الممكن جدًّا، على سبيل المثال، أنْ يكون لدينا رسم ديونيسوسي، كما أنّ نيتشه كان على وعي بأنّ الموسيقى كان لديها أبولو كإلهٍ راعٍ لها. إنّ التمييز الأكثر أهمية هو كيف يردُّ المرء على عمل الفن، لا عمل الفن نفسه.



يشدد نيتشه على أنّ أبولو وديونيسوس لم يكونا متعارضين، بل عملا جنبًا إلى جنب. لقد أكمل كلٌّ منهما الآخر، وبالتالي، فإنّ الفنّ الكامل هو الفن الذي يجسد كلًّا من الفنّ الأبولولي والديونيسوسي. وقد رأى أنّ هذا الفن قد وُجد في التراجيديا الإغريقية. وقد كانت مساهمة نيتشه التي تكتسي أهمية كبرى في «ولادة التراجيديا» هي في هجومه على رؤية (وهي الرؤية التي كانت منتشرة في أواسط الطبقات الوسطى في ذلك الوقت) أنّ بلاد الإغريق القديمة كانت رعوية على نحو كبير. وبدلًا من هذه الرؤية، يجادل نيتشه أنّ حياة الإغريقيين كانت قاسية وقصيرة ومليئة بالمعاناة. إذن، كيف تعامل الإغريق مع هذه الحقائق للحياة؟ إنّ الفن الإغريقي، ومن خلال انصهار الفن الأبولوي والديونيسوسي، كان ميكانيزما لجعل الحياة جيدة مقبولة. لقد كان العنصر الأبولوي عنصرًا محتاجًا حينها وذلك لخلق الوهم والخيال حيث يصرفهم عن أهوال الحياة اليومية. ويجادل نيتشه بأنه إذا ما تم افتراض أنّ الإغريق كانوا سعداء ومشرقين كما صُوّروا، فإنه ليس هناك من حاجة للفن الأبولولي، بيد أنه هناك الكثير من الأدلة تدل على المأساة الإغريقية في إظهار أن الإغريق قد عانوا كثيرًا. إننا مع التراجيديا الإغريقية أمام صور آلهة وأناس، صور أبطال ووحوش، كوسيلة لتحويل مخاوفهم في مثل هذه القضايا، بشكل أنّ الأحلام نفسها هي انعكاسات عن مخاوفنا وشكوكنا الخاصة. إنّ العنصر الديونيسوسي هو الغناء (الجماعي) التراجيدي الحاضر في التراجيديا. حيث يروي هذا الغناء القصة من خلال الأغنية. لقد عمل الغناء هذا كبديل فني في الطقوس الديونيسوسية وذلك من خلال السماح للجمهور في التعريف عن أنفسهم مع الغناء وشخصيات الرقص، وبالتالي المشاركة داخل التراجيديا، ولا يكونون مجرد متفرجين. لقد كان هذا الأسلوب علاجيًّا، وقد سمح للجمهور أنْ يشعروا بشعور الوحدة مع أصدقائهم، مع الغناء، مع دراما التراجيديا، فضلًا عن الشعور بأنفسهم أنهم أشباه آلهة.

كما يصوّر نيتشه التراجيديا الإغريقية في عمله «ولادة التراجيديا» بكونها تجربة تفاعلية وباطنية وتوحيدية، حيث قدمت منفذًا علاجيًّا للناس الذين يشعرون بالمعاناة وعدم اليقين من الحياة اليومية والتي يكون فيها الإنسان في انسجام مع الطبيعة. إنّ الإنسان ليس فنانًا، بل هو من عمل الطبيعة. يمتلك الفنّ الشكلَ، حيث إنه بقيامه بجعل الحياة عملًا من أعمال الفن فإنه يمنح العالم الشكلَ والبنية. إنّ التراجيديين العظماء الذين يذكرهم نيتشه هم سوفوكليس وإسخيليوس في القرن الخامس قبل الميلاد. إلا أنّ



التراجيديين الآخرين الذين عادة ما يرتبطون بهذين الاثنين (مثلًا يوربيدس) فيرى فيهم نيتشه بأنهم أعداء الفن العظيم. يجادل نيتشه بأنّ يوربيدس قد خلّص الدراما الإغريقية من دور الغناء ومن العنصر الديونيسوسي. فأصبح الغناء تاليًا أقل مركزيةً بالنسبة للدراما وتحول إلى مجرّد عُرف. يعتقد نيتشه، هكذا، بأنّ يوربيدس قد قتل التراجيديا. كما يصف يوربيدس بكونه الشخص العقلاني الذي لم يتمكن من رؤية ما يبدو: الوظيفة اللاعقلانية للغناء. إنّ الفيلسوف سقراط، كما هو حال يوربيدس، قد شدد على أهمية العقل في الإيمان، حيث، ومن خلال قوة العقل، نستطيع الوصول إلى الحقيقة. ولطالما يُكسب نيتشه أهمية كبرى على اللاعقلاني والغرائزي، وقد اعتقد أيضًا بأنّه ليس هناك شيء يسمى «الحقيقة». إنّ الفنّ العظيم ليس «أصدق» من العلم أو الدين، إلا أنّ نيتشه آمن في الوقت نفسه بأنّ الفن يضع الإنسان، على الأقل، في اتصال مع الطبيعة وأصدقائه. هذا قبول بأنه ليس هناك إلا هذه الحياة وبأنها مليئة بالمعاناة، بدلًا من الاعتقاد بأن هناك حياة أفضل وخالية من الألم. وعلى الرغم من أنّ نيتشه قد أبدى إعجابه بعبقرية سقراط، فضلًا عن إنجازاته، فإنه رأى فيه أنه ممثلٌ للرغبة في التفسير، في الانخراط في الجدل والجدل المضاد، أكثر منه قبول أنه ليس هناك تفسيرات في النهاية. كما أنّ نيتشه لم يكن ضد العقل والعلم؛ لا بل لقد كان الأول الذي أثنى على إنجازاتهما ودورهما في تحسين نوعية الحياة. فما ندد به اعتبار العقل بكونه يقدم الأجوبة، وبكونه يخلص الإنسان من حالة الجهل.

هكذا، فإنّ نيتشه قد رأى في «ولادة التراجيديا» كشاهد على التغيير، كدعوة للثورة. إنه اعتقد أنّ الإنسان قد فقد كل إحساس بالهدف واستمر بالتشبث أنّ الرؤى الفلسفية والدينية التي لم يعد لها من مصداقية. من هنا، فقد دعا إلى العودة إلى مبادئ التراجيديا الإغريقية، وكرّس الثلث الأخير من الكتاب لمدح فاغنر بكونه التراجيدي الجديد.

ومع ذلك، فإنّ نيتشه وفي وقت لاحق من حياته، قد شعر بأنّ الفن ليس هو الخلاص الذي كان يأمله بالأصل، حيث إنه في آب/ أغسطس من سنة 1881، وبينما كان يمشي بين الجبال العالية في سويسرا، قد جاءته فكرةٌ عن العود الأبدي. ومع هذه الفكرة، حضرته التجربة، التأثير النفسي، وهي، كما اعتقد، بأنها قد جعلته يؤكد على الحياة ويحبها.

إنّ هذا الشعور بالمرح، كما يعتقد نيتشه، هو الصيغة في سبيل عظمة المخلوق الإنساني، وهو يربطه برابط شديد مع عقيدة السوبر مان Übermensch.. إنّ السوبر مان



هو امرؤ، كما هو زرادشت، قادرٌ على اعتناق عقيدة العود الأبدي وفي إيجاد الخلاص من خلالها. إذا كان عليكم، قبل وبعد كل فعل، أنْ تسألوا «هل تريدون لهذا الفعل أنْ يحدث مرة أخرى وأخرى لكل الأبد؟» إذن ستجيبون بتأكيد مرح، إنكم تمارسون الإرادة إلى القوة في أسلوب إيجابي. إنّ الضعيف ينظر إلى الحياة الأخرى بغية الأمل، بينما القوي ينظر إلى هذه الحياة.

بين سنتي 1878 (حينما نشر عمل «Human, All Too Human»[1]، إنسان مفرط في إنسانيته) وسنة 1881 (حينما كتب «Daybreak»[2]، الفجر) (الفجر) شهد نيتشه تغيرًا دراماتيكيًا في الحياة. ففي سنة 1879 استقال من كرسي الأستاذية في باسيل وقضى ثلث تلك السنة وهو ملتزم بالفراش مع صداع نصفي حاد (شقيقة). نيتشه بالأصل كان شخصًا انفراديًا، وبالتأكيد لم يكن يرغب في أنْ تتم الشفقة عليه على وحدته (خصوصًا بعد آرائه الفلسفية بما يخص الشفقة). ولم يعد لديه عنوان ثابت، فأصبح يسافر بين جنوا ونايس والبندقية وتورينو وسويسرا وألمانيا. وعاش في غرف فنادق رخيصة أو مساكن متواضعة.

ووفق معيار الأدب، فإنّ عمل «Daybreak» (الفجر) هو العمل الأجود والأوضح، هذا رغم أنه تم تجاهله تمامًا. وقد حمل عنوانًا فرعيًا «أفكار حول إجحاف الأخلاق»، وكانت فكرته الأساسية هو فكرة أنّ الأخلاق قد تطورت من الرغبة إلى القوة وكذلك الخوف من العصيان. لقد نتج عن الحرمان من القوة إلى كلٍّ من الخوف والإرادة إلى القوة. إنّ الخوف هو الدافع السلبي الذي يدفعنا إلى تجنب شيء ما، بينما الإرادة إلى القوة هي الدافع الإيجابي الذي يدفعنا إلى النضال من أجل شيء ما.

جنح نيتشه مع «**الفجر**» من الثنائية في «الإرادة إلى القوة» إلى شكل الأحادية. ليس هناك سوى جوهر واحد: الإرادة إلى القوة. الآن أصبح واضحًا لنيتشه أنّ الإرادة إلى القوة هي المسار الرئيس **لجميع** الجهود البشرية. ليست فقط أنها إلحاح نفسي يفسر أشكال السلوك الإنساني، بل إنها أيضًا تسلب البشرية من تحقيق العظمة من خلال

(1) Nietzsche, Friedrich. 1986a. **Human All-Too-Human**. Trans. by R.J.Hollingdale. Cambridge University Press. UK.

(2) Nietzsche, Friedrich. 1982. **Daybreak**. Trans. by R.J. Hollingdale. Cambridge University Press. UK.



الانخراط في شهوة المال والسلطة السياسية. ولا ينظر نيتشه إلى المجتمع الإغريقي القديم إلا من خلال الإرادة إلى القوة (وبالطبع المجتمع الإغريقي بالنسبة إليه هو أعلى كل المجتمعات الإنسانية). إنّ الإرادة إلى القوة هي الدافع الرئيس الذي أدى إلى تطور الثقافة الإغريقية، ذلك أنهم فضلوا القوة أكثر من أي شيء آخر، أكثر من السمعة الجيدة على سبيل المثال. الشيء الوحيد «الحقيقي» هو الإرادة إلى القوة. وحتى عمليات وعينا وقدراتنا العقلانية، فإنها ليست سوى مجرد تعبير عن هذه القوة الأساسية. لهذا، فإنّ كل مشاكلنا هي مشاكل سيكولوجية، وليست مشاكل ميتافيزيقية. وفي الواقع، إنّ الفلسفة والأخلاق والسياسة والدين والعلم وكل الثقافة والحضارة، يمكن تفسيرها من خلال الإرادة إلى القوة. من هنا، فإنّ الإرادة إلى القوة هي المبدأ الموحّد. وقد تمّ إدراك هذا في الطبيعة والتاريخ، في صعود وسقوط الحضارات العظيمة والأديان، في الدافع وراء النشاط الثقافي والفني. إنّ الإرادة إلى القوة هي وراء كل الجهود الفلسفية للعالم والدافع وراء اكتساب كل أنواع المعرفة.

ورغم إعلانه أنّ «الربّ هو ميتٌ»، فإنّ زرادشت هو شخص ديني وروحي بامتياز. وكما كتب هنري ديفيد أيكن H. D. Aiken في مقالته: «An Introduction to Zarathustra»:

«هناك...إحساس في اصطلاح «العلمانية» الذي لم يكن له، كما يبدو لي، من تطبيق عند نيتشه: أي، إحساس بأنّ العلمانية تمثل توجهًا مقصودًا دنيويًا وماديًا ضد الروحية. إنّ نيتشه هو (أو ما يعني أنه كذلك) «هذا الدنيوي»، بيد أنّ كلمة «الدنيوي» ربما تكون الكلمة الأخيرة التي يمكن أنْ تطبق عليه على نحو صحيح. وفي الحقيقة، إنّ خاصية فكر نيتشه هي على نحو عضال دينية...ليس هناك في أي مكان للعقلية الدينية الجوهرية لنيتشه تتوضح أكثر مما هو في عمله «هكذا تكلم زرادشت»...إنه من الواضح فوق كل شيء، في العقيدة الباطنية لـ «العود الأبدي» حيث إنها ليست أي شيء إذا لم تكن دينية»[1].

إنّ الفيلسوف الجديد الذي يعلنه زرادشت هو مستعد لتحطيم الأصنام القديمة والتشكيك في النظام القائم. إلى أي مدى يمكن النظر إلى محمد بوصفه «الرجل الأعلى» بالنسبة لنيتشه؟ لقد امتدح نيتشه يسوع بوصفه «الرجل الأعلى»، باعتباره الشخص الذي شكك بالقوانين والقيم التي تم التمسك بها. هذا رغم أنّ تعاليم يسوع قد

(1) Aiken, Henry David. 1976. An Introduction to Zarathustra, in **Nietzsche: A Collection of Critical Essays**, ed. by Robert Solomon. Doubleday. USA. pp 114 – 30.



اختطفت من قبل المجتمع وتم تحويلها لتتناسب مع احتياجاته، وهو الأمر الذي أدى إلى الضمور. إنّ الفيلسوف الجديد، الذي هو «Human, All Too Human» (إنسان مفرط في إنسانيته)، قد تحول إلى السوبر مان. لقد تحول ما يمكن الحصول عليه إلى مثالية لا يمكن الحصول عليها، وتحول التاريخي إلى عبر-تاريخي. هل يمكن رؤية هذه الأعراض في الإسلام؟

ما هي علاقة نيتشه بالإسلام؟

«لم يكن نيتشه ملحدًا، إلا أنّ إلهه ميت»[1].

لقد أُلمح في أكثر من مناسبة في هذا الفصل أنّ فلسفة نيتشه هي على نحو محدد ذات صلة بالإسلام. إنّ الغرض من تحديد دينية نيتشه هو لإظهار كم أنها توازي تلك التي في الإسلام. وكان أليستير كي قد قدم تشريحًا مفيدًا فيما اعتبره سمات فلسفة نيتشه والتي يمنحها سمة «الإيمان»، وسنجد في الأسفل إدراجًا لبعضٍ من هذه السمات وذلك للبرهنة في علاقتها بالإسلام[2]:

1- «يقوم الإيمان بالحكم ضد العالم المعاصر». حينما يمضي الشيء في الخطأ، وحينما تكون الأشياء في شكلٍ لا ينبغي أنْ تكونه، ينبري القائد الديني لينذر حيال ذلك. لقد قام نيتشه بهذه المهمة: «الأشياء بعيدةٌ عن نقاوتها، وشيءٌ ما يجب أنْ يُفعل من أجل ذلك. وفي هذه الحالة، ليس الأمر تحسينًا، بل العود».

2- «لذا يأتي الإيمان وكأنه أخبار سيئة: إنه يعبر عما يتم التسليم به بكونه خطأ معيبًا».

3- «يُقابلُ الإيمان بالمقاومة والصد. لا يرغب الناس لأنْ يُعزلوا عن أقرب وأعز شيء بالنسبة لهم، لا يرغبون أنْ يُعزلوا عن كل شيء ثمين لهم».

4- «لكن إذا جاء الإيمان بوصفه أخبارًا سيئة، فإنه لا يمكن تبريره على الإطلاق ما لم يترتب على ذلك في قبول الأخبار السيئة. هناك إمكان لأخبار جيدة». إنّ هذا بالنسبة لنيتشه تأكيده على الحياة وعلى حبه للقدر amor fati.

(1) Jung, Carl. 1983. **Selected Writings**. Selected and introduced by Anthony Storr. Collins Fontana. UK, p 45.

(2) كل الاقتباسات في الملاحظات الثلاث عشرة مأخوذة من Kee, Alistair. 1999. **Nietzsche Against the Crucified**. SCM Press. UK, pp 130 – 40.



5- «بالنسبة لهؤلاء الذين يقبلون منطق الإرهاب وتحطيم الديالكتيك، فهناك على الأقل أمل. الأمل هو علامة الإيمان، وقد كانت رسالة نيتشه رسالة أمل».

6- يجلب الإيمان معه فهمًا جديدًا (فهمًا للنفس وللعالم) ما يدعون العهد الجديد بـ«التوبة». إنّ فلسفة نيتشه «تنير» كما يقوم بذلك كل الإيمان في الإنارة.

7- «الإيمان هو تأكيد الحياة، الحياة الجديدة».

8- «إنّ حياة الإيمان (الإيمان الديني أو الفلسفي أو الأيديولوجي) هي حياة تتطلب تغييرًا» ينظر كي هنا، كما هو الأمر مع فريزر، إلى نيتشه بأنه يؤمن بالخلاص الإنساني، بـ«الفداء».

9- «يخبرنا نيتشه منذ باكورة عمله «Untimely Meditations» (تأملات غير ملائمة) أنّ الأنواع التي تطورت إلى حدودها القصوى، يمكنها أنْ تتجاوز هذه الحدود».

10- العود الأبدي «هو إيمان، إيمان فلسفي، حيث من الصعب تمييزه عن الإيمان الديني».

11- بالنسبة لنيتشه هناك طبقة الخلاصية والتي هي من شأنها صنع الطريق من أجل المخلص. كما أنّ إيمانه الفلسفي قد احتوى على التشوق للمخلص.

12- «تسلسل الإيمان...يبدأ مع القلق، والاستياء، وحتى في حالة نيتشه يبدأ مع الإرهاب، لكن يجب أنْ ينتهي بنهاية في معنى السلام والرفاه والسعادة».

13- «هناك عنصر واحد أخير يعتبر سمةً للإيمان. ويمكن وصفه بعدد من الأشكال، لكنه الموقف من «التفاني» (الإخلاص والتقوى). ويعترف إيمان نيتشه الفلسفي أنّ هناك شيئًا أعظم من هذه الحياة، شيئًا أكثر دوامًا».

إنّ محاولات كي في هذه المقارنات التماثلية نجدها في أحيان قليلة جدًّا ما تكون محبوكة على نحو واضح، بيد أنّ هذه السمات قد أشير إليها هنا ليس بسبب علاقتها بالإيمان عمومًا، ولكن أيضًا بسبب علاقتها بالبارادايمات الإسلامية على نحو خاص. وهذا ما سيتوضح في كلية هذا الكتاب، إلا أنه من الواضح أنّه يمكن النظر إلى التماثلات حيث:

«إنّ التمييز بين الإيمان الديني والإيمان الفلسفي يبدو أقل وضوحًا. إنّ إيمان نيتشه مشبع ومتأثر برؤى الدين... إنه من الواضح بأنّ رفضه للدين (في شكله المؤسساتي) ربما



كان خارج تفانيه وتكرسه الديني إلى المقدس نفسه. إنّ الرجل اللاديني الحقيقي لا يفكر بأنّ المشروع هو ذو شأن»[1].

هل هناك مجالٌ للتوحيد؟

«لقد كان [نيتشه] من خلال نسيج روحه وعقله، واحدًا من أشد الطبائع الدينية الراديكالية التي أنتجها القرن التاسع عشر»[2].

«[إنه..] الفيلسوف الألماني الأخير الذي كان باحثًا بحماس عن الرب»[3].

ربما نقبل بأنّ نيتشه كان روحًا دينية، بيد أنّ الصورة التي تُرسم إلى الآن هي عن رجل قد عُرف وحدد مع «المقدس» لا تختلف، على سبيل المثال، عن ووردسورث. وهذا على نحو كبير كـ«دين الطبيعة»، أي الوثنية. ويلاحظ كي أنه «في السابق لم يكن [نيتشه] مستاء من يسوع، لكن من يسوع الفاسد كما تم تكوينه من قبل القطيع. وهنا لم يبتعد عن إمكان الإلحاد، ولكن عن الإيمان من نمط «monoto-theism» الذي يملّ ويُضجر الربَّ حيث عُبد من قبل هؤلاء الذين لم يؤكدوا هم أنفسهم على الحياة»[4]. إذا كان نيتشه ضد monoto-theism، هل هذا يعني أنه كان ضد «mono-theism» (التوحيد). إننا نجد في «ما وراء الخير والشر»[5] أنّ نيتشه قد أثنى على العهد القديم، ذلك أنه «يصور الناس والأشياء والكلام في أسلوب فخيم حيث لا شيء في الكتابة اليونانية أو الهندية يمكن مقارنته معه». وكما الحال مع هوميروس، فإنّ عظمته تدحض الفكرة المسيحية عن «الخير»، وربما كان من الإثم الكبير جدًّا «لصق» العهد الجديد في القديم. يرحب نيتشه بموت رب الشفقة، إلا أنّ إله الكتاب المقدس العبري هو الأجدر بالعبادة. لكن فقط مع صعود الطبقة الكهانية حيث ألحق مع أخلاق «لا ينبغي عليكم Thou shalt not!». إنّ نيتشه هو ضد نظام الأخلاق الذي ارتبط بالرب:

«لقد تم اختزال الرب إلى إنساني متسام، مخلوق إنساني ويمتلك السمات العليا

(1) Kee (1999) pp 142 – 3.

(2) Heller, Erich. 1988. **The Importance of Nietzsche: Ten Essays**. University of Chicago Press. USA, p 11.

(3) Quoted in Haar, Michel. 1988. **Nietzsche and Metaphysical Language**, in Allison (1985), p 157.

(4) Ibid. pp 162 – 3.

(5) Nietzsche (1998) Section 52, p 48.



للخير والمعرفة. إنّ هذا ليس ببساطة رؤية تجسيمية عن الرب، بل الرب الذي يعكس المصالح والأخلاق وإحساس النظام ونبالة الطبقة الاجتماعية...إنّ نيتشه (الذي يعزز في مستوى الأخلاق القيم النبيلة، في مستوى تأكيد الإرادة إلى القوة) يدعونا إلى تصور الرب، أي الرب الذي لديه صفات ليست من إسقاطات الطبقة المتوسطة»[1].

محمّد إقبال ونيتشه

إنّ إدراك دينية نيتشه ليس واضحًا فقط عند العلماء من غير المسلمين [بل كذلك عند المسلمين]. حيث تلقى محمد إقبال (1873 ـ 1938) تعليمه الكلاسيكي المبكر ودرس في كلية البعثة الاسكتلندية في سيالكوت. وفي سنة 1895 غادر إلى لاهور ودرس الفلسفة؛ وفي سنة 1905 سافر إلى أوروبا حيث درس في جامعة كامبريدج مع نيكلسون R. A. Nicholson ، العالم الصوفي البارز، وكذا مع جون ماك تاغارا J. McTaggart، وهو الهيغلي الجديد. ومن ثم درس إقبال في هايدلبرغ وميونيخ لينال الدكتوراه التي كانت بعنوان «**تطوير الميتافيزيقيا في بلاد فارس**». وكان تراثه العلمي مستمدًّا من مصدرين اثنين: تربيته الإسلامية، ودراسته للفلسفة الغربية. كما أنّ كتاباته تعكس تأثره بالقرآن والحديث ومفكرين مسلمين مثل ابن تيمية، وولي الله وابن الرومي وكذا الفلاسفة الغربيين مثل هيغل وبرغسون، وبطبيعة الحال، تأثره بنيتشه[2].

لقد وُصف فكر إقبال على الشكل التالي:

«مفهوم متكامل عن النفس، جامعًا مع البعض: العاطفةَ الصوفية فيما يخص الوحدة مع الرب، وفكرةَ الديناميكية التي قدمها برغسون، وتلمّس البحث في التأكيد النفسي والذي كان فلسفة نيتشه، وكذا أيضًا جامعًا مع تلك الأفكار الشريعةَ الإسلاميةَ»[3].

وكما هو الأمر في نظر نيتشه إلى زرادشت، فقد نظر إقبال إلى محمد [النبي] بوصفه النموذج الأصلي في سبيل سياسة الخلاص: رجلٌ أقام ميتافيزيقا جديدة من الأخلاق والتي تحتوي على الشجاعة والصدق؛ رجلٌ حطم الأصنام الكاذبة. لقد كان محمّد علاجًا لمآزق

(1) Kee (1999) pp 172 – 3.

(2) Esposito, John L. 1983. **Muhammad Iqbal and the Islamic State**, in Voices of Resurgent Islam,ed. by John L.Esposito. Oxford University Press. UK p. 176.

(3) Mujeeb, M. 1967. **The Indian Muslims**. Allen & Unwin. UK, p 454.



الإنسان في عصره: أي حالة **الجاهلية** والعدمية والتفسخ. وبالفعل، هناك بعض من العلماء المسلمين من يعتقد أنّ أجزاء من العالم الإسلامي قد عادت إلى حالة **الجاهلية**[1].

كل أعمال إقبال تقريبًا الأكثر أهمية كانت قد كتبت بعد عودته من أوروبا، وهناك بلا شك تأثير نيتشوي فيها. ففي سنة 1615 نشر قصيدة «Asrar-i-Khudi» (أسرار النفس)، والتي كان لها بصمة نيتشوية واضحة. كما أنّ الأعمال التي تتالت بعد ذلك أيضًا كانت منسجمة مع نيتشه مثل أعمال: «Rumuz-i-khudi» (رموز النفس) و«Javid-Nama» (كتاب الأبدية) و«Piam-i-Mashriq» (رسالة من المشرق) و«Zarb-i-Kalim» («عصا موسى»). وفي الحقيقة فإنّ في «Piam-i-Mashriq» (كتاب الأبدية) هناك ثلاث قصائد عن نيتشه. إنه من غير العادل ومن غير الدقيق القول إنّ فلسفة إقبال كلها مأخوذة عن نيتشه، لكن أيضًا ليس من الصحيح القول إنه لا يوجد أي تأثير من نيتشه عليه على الإطلاق![2]. وكما هو الحال مع نيتشه، فإنه يمكن النظر إلى إقبال بأنه في فكره وسلوكه نجده غير تقليدي ومتمرد ورافض للأيقنة Iconoclastic (من تماثيل، أصنام، صور...إلخ. م.). وكما أشار سوبهاش كاشياب: «إنّ إقبال هو نيتشوي وذلك في كونه عدوًّا عنيدًا ضد القيم التقليدية»[3].

بل والأشد دقة القول بأنّ إقبال قد استخدم معرفته الواسعة من الفكر الغربي وخاصة، الألماني، وذلك لتضمينه ضمن معرفته بالإسلام. سيكون من المفيد النظر في بعض قصائده لإظهار هذا التأثير. فعلى سبيل المثال، في «Asrar-i-Khudi» (أسرار النفس)، رجل الخودي (النفس)، الأنا الإبداعية الذاتية، تفوح منها رائحة الانتحار في التقليدية. إن حياة التفسخ، التي تتبع ضرب المسار التقليدي، ليست حياة على الإطلاق. كما أنّ الأنبياء في الزي النيتشوي هم محطمو الأصنام وخالقو القيم الجديدة: نجد هذا الموقف قد انعكس في الأسطر التالية:

«قالوا: «هل عالمنا مقبول بالنسبة إليك»»

قلت أنا: لا، ليس مقبولاً ـ قالوا: «غاضب لأجله».

أنهضوا النفس إلى مثل ذلك العلو

---

(1) وأشهرهم محمد بن عبد الوهاب (1703 - 1792) الذي يشير بذلك إلى موطنه في شبه الجزيرة العربية.

(2) See for segments of these poems: Kashyap, Subhash. 1955. **Sir Muhammad Iqbal and Friedrich Nietzsche**. Islamic Quarterly, Vol. 2, p 175.

(3) Ibid. p 177.



حيث قبل القدر،

سيسأل الله الإنسان، «ماذا تتمنى؟»

اصمد أبدًا من دون خوف في طريق الحياة، ذلك أنه في كل هذا الكون الممتد

لا أحد إلى جانبك»[1].

يمكن للمرء أنْ يلاحظ إحساس الفردية هنا. فالإنسان هو أعلى كل المخلوقات. وواجبه أنْ يقول نعم للحياة. وكما هو الأمر مع نيتشه، فإنّ إقبال يرى في المسيحية بكونها دين التفسخ والانحطاط: ترفع من قيم عبودية الخنوع والوضاعة والرحمة والرأفة والشفقة: كلاهما نظام غير طبيعي ومن المستحيل أنْ يكونا نظامًا أخلاقيًا.

ويحتوي عمل «Piam-i-Mashriq» («رسالة من المشرق») على شعر صغير يعبر عن موقف إقبال من نيتشه:

«صوته كجلجلة الرعد. هؤلاء الذين يرغبون في غناء الأغاني العذبة يجب أن ينطلقوا من عنده. لقد طعن قلب الغرب بالسيف. لون يديه أحمر من دم المسيحية. لقد بنى تماثيل بيته وفقًا لأسس الإسلام؛ قلبه قلب مؤمن، رغم أنّ عقله ينكر»[2].

يتحدث إقبال عن ثلاث مراحل في تطور النفس، وهذا ما يتشابه بشكل كبير مع «التحولات [الثلاثة] في الروح» عند نيتشه في عمله «هكذا تكلم زرادشت». يأتي الحديث الأول لزرادشت[3] بسرعة بعد بصيرته الجديدة حيث يمكن له إنجاز مهمته للبشرية فقط من خلال إيجاد الصحبة الملائمة وانتقائهم وانتزاعهم من «القطيع» الذي ينتمون إليه الآن. إنّ إشارته إلى روح الإنسان، «التحولات [الثلاثة] في الروح» (التحول الأول، الجمل؛ الثاني، الأسد؛ الثالث، الطفل) ترتبط بالمراحل الثلاث لإقبال عن طاعة القانون وضبط النفس وولاية الله. وحينما يصف إقبال المرحلة الأولى، طاعة القانون، فإنه يشبه هذا بالإبل، من حيث طاعة المخلوقات والفائدة والشجاعة. إنّ روح الجمل، بالنسبة لنيتشه، هي الروح البطولية، الحبل المشدود. يجب على الفرد في الأساس أنْ يمتلك «روح التحمل الثقيل»

(1) Translation by Iqbal, Muhammad. 1920. **The Secrets of the Self**. Trans. by R.A.Nicholson. Macmillan & Co. UK.

(2) Translation by Kashyap (1955) p 179.

(3) Nietzsche (1969), **Thus Spoke Zarathustra**, Chapter 1, p 39.



أولًا وقبل كل شيء وذلك لينتقل إلى المرحلة الروحية الثانية من التطور. ورغم أنّ الجمل، وفي طبيعته، يمكن أنْ يُصوّر على أنه مخلوق بسيط ومطواع ومروّض، إلا أنه قادر أيضًا على حمل عبء الروح. الجمل يمتلك، بالفعل، ما هو متطلب، ويمكنه حمل هذه الروح للانتقال بها إلى الأمام في رحلة تصاعدية للنفس، ويمنح الروح النبالةَ والطبيعة البطولية. إنّ زرادشت، كما هو حال كل الأنبياء، قد عبر بالفعل عن روح الجمل: الروح التي تأخذ على عاتقها ما هو أصعب. ولخلق تابع، فيتوجب على المرء أنْ يكون أولًا مستعدًّا لتحمل الكثير. ويجب عليه قبل السعي إلى هذا الهدف، أنْ يكون مستعدًّا للاندفاع إلى المهام الصعبة.

لكن، وعلى أية حال، فإنّ التحول مما يكونه المرء في آنه إلى مرحلة الجمل لا يمكن أنْ يُعلّم تعليمًا: حيث إنّ روح الجمل هي الروح البطولية، روح الحبل المشدود. لقد كان زرادشت يهدف إلى تعليم الصفات المطلوبة ليصبح الإنسان السوبر مان؛ لكن يجب عليه أيضًا الاعتماد على امتلاك الصفات البطولية الأولية ليقوم في الرحلة أولًا. أما بالنسبة لإقبال، فيجب على المرء أولًا وقبل كل شيء، لأنْ يكون مسلمًا كاملًا، أنْ يكون شجاعًا بما يكفي للخضوع لإرادة الله، ومن ثم مواجهة العواقب الحتمية لمثل هذا الخضوع. وبكلمات أخرى، يجب على المرء (بالنسبة لنيتشه، كما بالنسبة لإقبال) أولًا أنْ يكون مقادًا روحيًّا. الجمل «يزهد [يتنكر] لكنه وقور»، وهي صفات هامة لأن يمتلكها إنسان الإيمان. نيتشه ليس ناقدًا للوقار، فلكي تغدو سوبر مان عليك توقير السوبر مان. هكذا، فلكي تغدو مسلمًا مثاليًّا، يجب عليك توقير المسلم المثالي.

وبعد فترة من تحمل حِمل الوصايا والالتزامات، يتجاوز الإنسان، بالنسبة لنيتشه، مرحلة الجملَ إلى مرحلة الأسد، وهي مرحلة التعريف والتقرير الذاتي والسيطرة الذاتية. لكن يسأل زرادشت: لماذا لا يكفي الجمل؟ أليس كافيًا أنْ يبقى المرء وقورًا؟ يجيب زرادشت عن سؤاله هذا بأنّ الجمل يجب أنْ يتحول إلى أسد، وذلك بالضبط لأنّ الروح التي من شأنها أن تحمل الكثير يجب أن تتحمل العبء الأكبر في تدمير ما تم توقيره وتبجيله: القيم القديمة. إنه فعل مدمّر، لأنه من دون تلك القيم يبدو أنّ الفرد يواجه العدمية. لكن، أما بالنسبة لإقبال، فإنّ ذلك وقار، ذلك أنّه يتوجب تدمير القيم الكاذبة. بينما يتم حفظ الوقار في حد ذاته، فإنّ هذا يجب إعادة توجيهه تجاه القيم بالنسبة للمسلم المثالي، بدلًا من الإيمان بالقيم، مثلًا قيم المادية والإلحاد. وهنا، فإنّ نوعية القيم أمرٌ مطلوب بالنسبة لهذا؛ مقاومة إغراءات ما يقدمه العالم الغربي الحداثي، وذلك ببساطة



لأنها لذّات قصيرة، وفي النهاية تدمّر الروح تؤدي إلى الضعف والتفسخ. ومع ذلك، فإنّ الأسد لا يمكنه النجاة، ربما بسبب المواجهة مع العدمية؛ ما الفترة التي يمكن للمرء أن يقاوم فيها إغراءات القيم غير الدينية إذا لم يكن هناك أي شيء آخر ليتم توقيره؟

هذه هي النقطة التي يأتي فيها التحول الثالث، أو التبدل؛ أي مرحلة الطفل: حيث إنّ «الطفل هو بريء وشديد النسيان، بداية جديدة، ورياضة، عجلة دفع ذاتي، وحركة أولى، ونعم المقدسة. صحيح، نعم المقدسة بالفعل! أخوتي، بسبب رياضة الخلق: الآن تريد الروح إرادتها، الروح التي انبثقت من العالم تفوز الآن بعالمها»[1]. إنّ هذه الـ«نعم المقدسة» مهمة للغاية، ذلك أنّ نيتشه غالبًا ما يتحدث عن الوقار والمقدس. والطفل غالبًا ما يكون قوله نعم، مقارنة بقول الـ«لا» بالنسبة للجمل والأسد. إنّ الطفل هو في بداية ما سيكون: نضوج السوبر مان. لا يزال هناك المزيد من التحولات القادمة، ولكن الروح هي الآن في الاتجاه الصحيح، على الأقل. إنّ هذا المبدع للقيم الجديد، بالنسبة لإقبال، هو الولاية الإلهية. كما أنّ الغرض من الحياة البشرية على الأرض هو إبداع «أنا الخلق الذاتي»، والبشر مع خودي[يه] (النفس)، وأرباب الخلق والإبداع. إنّ ولاية إقبال هي المسلم المثالي؛ المسلم الذي يجسده النبي محمد. وبالحديث عن النبي، فإنه يقول:

«إنه مقدمة كتاب العالمَين الاثنين

جميع شعوب العالم هم عبيد وهو السيد

البشرية كلها الذرى وأنت الحصاد

أنت فن هدف حياة القافلة»[2].

سنعود إلى إقبال وتشبيهه بين زرادشت وبين محمد في الفصل الخامس. وعلى أية حال، فمن الجدير بالذكر هنا أن جيلز فريزر أيضًا يقوم بالإشارة إلى «التحولات الثلاثة»، ويرى من خلال هذه التحولات مثالًا واضحًا على دينية نيتشه. إنه يعتبر ذلك المجاز بمثابة تسليم بـ«إعادة ولادة معكوسة»[3]. أي بمعنى، أنّ نيتشه يسعى إلى الخلاص بواسطة نسخة مقلوبة للوثرية وذلك من خلال حث قرائه على المضي، في اتجاه معاكس، في العملية التي

(1) Nietzsche (1969), **Thus Spoke Zarathustra**, p 55.

(2) Kashyap (1955) p 183.

(3) Fraser (2002) p 102.



تتخبط بها البشرية في الكره الذاتي. فعلى سبيل المثال، يؤكد لوثر (مارتن م.): «كل من يهين نفسه في أعين العالم، فإنه يتعالى كليًّا بأعين الرب». وهذا، بالنسبة لنيتشه، يلخص كل شيء عن المسيحية: أنْ تحب الرب يعني أنْ تكره النفس، وكذلك (طالما أنّ الرب هو ميتٌ) فإنّ البشرية هُجرت وحدها لتكره نفسها من دون خلاص. ومع ذلك، فإنّ نيتشه يجادل بأنّ الخلاص هو ممكن من خلال عملية خطيرة ورهيبة، وذلك من خلال هجر أيّ إيمان إلهي، والاعتماد على الذات لبلوغ معنى للحياة، حتى ولو لم يكن هناك ضمانات بأن هذا التحول سيؤدي إلى سعادة كبرى. وفي الحقيقة، ربما تدمر هذه المحاولة نفسك، بيد أنّ الفوائد، التي ينبغي عليك النجاح بها، هي أنه ستكون حرًّا من كراهية الذات، وستكون محبًّا لنفسك بكل إخلاص؛ هذا هو السوبر مان Übermensch.

ينقل فريزر عن جون كلايتون J. Clayton الذي يرى أنه «في هذا الترميز الواحد [التحولات الثلاثة]، فإنّ كل رسالة نيتشه متضمنة به»[1]. يفسر فريزر الجملَ على أنّه يرمز إلى الإنسانية المحملة بعبء ذنب الأخلاق المسيحية. لكن ورغم ذلك، فإنه من الممكن التحول إلى أسد، وهو بالتالي، في عملية التحول إلى فردٍ مستقل قادر على القيام بالفخر واحترام الذات. الأسد يرمز الى القوة والسلطة، وهي صفات ضرورية إذا ما أرادت النفس أنْ تتغلب، بيد أنّ فريزر يشدد بحق على أنّ هذا ليس السوبر مان، «الوحش الأشقر» [الباهت]، الذي لطالما أسيء فهمه: «إنّ الأسد هو ببساطة الطليعة العدمية في خلق إنسانية جديدة. يتوجب على الأسد من أجل استكمال عملية التحول الروحي، أنْ يحول نفسه إلى طفل»[2]. وهذا يعكس ما ورد في إنجيل متى [18: 3]: «[الحق أقول لكم (..)] إنْ لم ترجعوا وتصيروا مثل الأولاد، فلن تدخلوا ملكوت السماوات». إنّ السوبر مان إذن، ليس المحارب الأشقر، بل بالأحرى إنه طفل يعيد خلق نفسه على نحو لعوب، مثل آدم وحواء قبل السقوط.

وعلى أية حال، فإنّ فريزر على حق في القول إنّ «التجاء نيتشه إلى صورة الطفل تشير إلى نقطة ضعف أساسية في كل قصة خلاصه... إنها مثل القول إنّ المومس تستطيع تحقيق

(1) Clayton, J.P. 1985 Zarathustra and the Stageson Life's Way: A Nietzschean Riposte to Kierkegaard, in **Nietzsche Studien**. Vol. 14. Walter de Gruyter, p 179.

(2) Fraser (2002) p 102.



الخلاص من خلال العذرية»[1] (!). على الرغم أنه يمكن التصور بالنسبة للجمل أن يتحول إلى أسد، إلى إمكانات الأسد، المحارب المصاب، فإنّ استعادة براءة الطفولة هي إلى حد كبير صعبة للغاية، هذا إنْ لم تكن مستحيلة. وكما يشير مايكل تينر M. Tanner:

«إنّ تلك الجملة «بداية جديدة» خطيرة. ذلك لأنه عادة ما يكون ذلك تمييز نيتشه، كمتذوق للتفسخ (خبير به)، لإدراك أنه من بين خياراتنا ليس مسح اللوح النظيف. نحن بحاجة إلى امتلاك نفس للانتصار والتغلب، وهذه النفس ستكون نتيجة التراث الغربي كليةً، والذي يقوم بشكل أو بآخر بـ «الإلغاء aufheben» [لفظة هيغلية تشير إلى الاهتياج: تفاعل الموضوع ونقيضه. لكنها ترجمت بمعنى التخلص والإلغاء. م.]، وهي اللفظة التي لم يكن مولعًا نيتشه بها، بسبب اقتصارها على الاستخدام الهيغلي، والتي تعني في الوقت نفسه «الطمس»، و«الحفظ» و«الارتفاع». أليس ذلك فقط هو ما هي عليه لفظة السوبر مان Übermensch، أو إذا أسقطناه ماذا يجب علينا (المضي قدمًا في حالتنا الراهنة) فعله إذا ما كنا نريد «الخلاص»؟[2].

إنّ القيام بالتشبيه، بالنسبة لإقبال، بين المسلم المثالي، أي محمد، وبين الطفل في الترميز النيتشوي، سيؤدي إلى إساءة فهم محمد، وذلك في معنى أنّ النبي لم يكن «يمسح اللوح النظيف»، إلا أنه كان ينساق إلى التاريخ والثقافة والبيئة والحضارة لبلوغ الخلاص. يمكن النظر إلى محمد إلى حد كبير بأنه مفكك بدلًا من أنه داعم اللوح النقي tabula rasa. وفي الشكل نفسه الذي يلاحظ فيه تينر أنّ السوبر مان بالنسبة لنيتشه، «الأوروبي الجديد»، هو «نتيجة التراث الغربي كليةً»، أيضًا فإنّ المسلمين في شبه الجزيرة العربية هم نتاج نسيجهم الغني الثقافي والتراثي. لا يمكنهم «تحطيم» هذه النفس، هذه الروح النيتشوية، أكثر مما يمكنه السوبر مان.

ربما من الأفضل اعتبار الترميز كمثال على دينية نيتشه والنظر إليه بكونه: كترميز فقط، في طريقة تشبيه أفلاطون نفسها للخط الذي يمكن أنْ يساعد على توضيح ما هو المقصود من شكل الخير، لكن إذا ما تفحصناه على نحو دقيق (يعني إذا ما أخذناه على نحو حرفي جدًا)، فإنه لن يبدو فاعلًا مفيدًا كما نرغب.

(1) Fraser (2002). p 104.

(2) Tanner (1994) p 53.



الفصل الرابع

الروح كنص
البارادايم القرآني

«إنه [القرآن] المصدر الأول والأساسي [للدستور الإسلامي]، ويحتوي على جميع الاتجاهات الأساسية وتعليمات الله. إنّ توجيهاته وتعليماته تغطي مسلك وجود الإنسان كاملًا. ويمكن العثور فيه ليس على التوجيهات الأساسية المتعلقة بسلوك الفرد فحسب، ولكن أيضًا على المبادئ التي تنظم جميع جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية للإنسان. وهنا يتبين أيضًا بوضوح لماذا ينبغي على المسلمين السعي إلى تأسيس دولة خاصة بهم»[1]

«ماذا؟ «المعجزة» فقط خطأ في التفسير؟ عجز الفيلولوجيا؟»[2]

فهم القرآن: مهمة الهرمونيتيكا

إنه على الرغم أنّ القرآن لم يبين صراحة بنيةً للدولة الإسلامية، فإنّ هذا لا يعني أنّ الكتاب المقدس لا ينبغي أنْ يكون له دور مهم في تحديد ما يجب أنْ يقوله الإسلام حول البشرية وعلاقتها بالعالم، ذلك أنّ هذا، على حد أقصى، هو سبب وجود القرآن Raison d'être. ولكن هل يتطلب منا هذا المضي بعيدًا إلى حدّ عبر-التاريخي كما هو حال تأكيد المودودي أنّ «توجيهاته [القرآن] وتعليماته تغطي مسلك وجود الإنسان كاملًا»؟

(1) Mawdudi, Sayyid Abul A'la. 1967. **First Principles of the Islamic State**.3rd Edition. Lahore, Islamic Publications Ltd. UK, p 5.

(2) Nietzsche (1998), **Beyond Good and Evil**, Section 47.



أولًا وقبل كل شيء، إننا نحتاج لتوضيح ما هي أهمية القرآن بالنسبة للخطاب المعاصر، وكيف علينا مقاربة النص. لا حاجة للتأكيد، من حيث الأهمية، أنّ القرآن يحتل مكانةً مركزية بما يخص الوعي الجمعي الإسلامي، ومن المحتمل جدًّا أنّ له مكانة مركزية أكثر من النبي. إنه مركزي لأنّ جميع المسلمين يقرؤونه، كل المسلمين لديهم تآلف مع النص، حتى ولو كان لديهم فهمٌ ضئيل عن حياة النبي. بالطبع، تختلف درجة الألفة مع القرآن على نحو هائل: من الناس الذين يعرفونه فقط من خلال الترجمات، إلى أولئك الذين يقرؤونه بالعربية، ولكن لا يفهمون في الواقع اللغة الأمّ، إلى أولئك الذين يفهمون العربية ويقرؤونه بالعربية، إلى أولئك العلماء المسلمين الذين لا يقرؤونه بالعربية فحسب، ويفهمونه، ولكن أيضًا ربما يحفظون الكثير منه (إنْ لم يكن كله) ويكرسون الكثير من حياتهم لتفسيره.

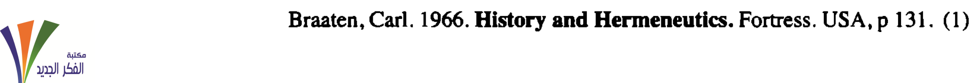
وبوضع هذه النقطة بعين الاعتبار، فإننا نُواجه بمشكلة هنا: كيف يعنى القارئ الحديث بتفسير القرآن؟ هل هناك أيّ اتفاق تم التوصل إليه فيما يتعلق بالمبادئ الأساسية للقرآن، وهل يمكننا، من ثم، المضي لتطبيق هذه المبادئ على دولةٍ إسلامية؟ وهنا، ثمة نقطة أخرى يجب تناولها، وهي أنه حتى ولو تم إظهار أنّ القرآن متوافق مع الحرية الفردية، على سبيل المثال، ومع حرية الفكر وحقوق الأقليات...إلخ، ما هو السبب الممكن لافتراض أنه يتوجب تطبيق هذه المبادئ لتأسيس الدولة؟

كيف يعنى القارئ (مأخوذًا بعين الاعتبار أنّ القارئ، أو القارئة، منحدر من فترات زمنية وثقافات واعتقادات مختلفة...إلخ) في معنى فهم القرآن؟ يقع هذا السؤال في صلب الهرمونيتيكا، وهو الاصطلاح الذي حدده كارل براتن C. Braaten على الشكل التالي بأنه:

«علم التفكّر بكيف يمكن فهم كلمة أو حدث في زمن وثقافة ماضية وتصبح وجودية لهم مغزى في شرطنا المعاصر. ويقتضي ذلك كل القواعد الميثودولوجية لتطبيقها وكذا أيضًا الافتراضات الإبستمولوجية في الفهم»[1].

ومع ذلك، فمنذ رودولف بولتمان R. Bultmann فقد كان الاصطلاح «يستخدم عمومًا

(1) Braaten, Carl. 1966. **History and Hermeneutics.** Fortress. USA, p 131.





لوصف المحاولة في بناء جسرٍ بين الماضي والحاضر»[1]. تفترض الهرمونيتيكا أنّ كل قارئ للنص يجلب معه أو معها «حقيبةً» من الاعتقادات والآمال والأسئلة...إلخ، إلى درجة أنه «من السخف الطلب من أيّ مفسر التخلي عن ذاتيته/ ذاتيتها؛ وتفسير النص من دون فهم مسبق والأسئلة التي يطرحها [بسبب أنه من دونها] فإنّ النص أبكم»[2]. ووفق نيتشه، فإنّ أية محاولة في الفلسفة، ما هي سوى عمل في السيرة الذاتية، أكثر من كونها ادعاء أية الموضوعية. ومع ذلك، وبالرغم من هذا، يجب علينا أن نكون قادرين إلى درجة معينة من الإجماع يتعلق بجوانب معينة من التعليم: لا يعني أمر الذاتية تشككًا متطرفًا.

هل يمكننا الحديث، إذن، عن معنى ثابت، عن «وضعية تاريخية» (وضعية، من الفلسفة الوضعية. م.)؟ لقد اعتُبر القرآن في النهاية أنه حرفيًا كلمة الله، وليس عملًا «مستوحى» من الله أو «متأثرًا» به. وفي هذا المعنى، إنّ للقرآن خلود وكونيةٌ. وبقول هذا، فإنّ جميع الوحي هو تعليقٌ على مجتمع محدد؛ فالوحي يتوجه إلى جمهور محدد وفي لغة محددة، وهو بالتالي، جزء من تلك البيئة الاجتماعية- التاريخية واللغوية. إنّ القيام بجعل المتعالي يسري في المجال الدنيوي يؤدي إلى درجة من التفسير الضروري. هناك بعض من الترددِ في الدراسات الإسلامية (مقارنة، مثلًا، مع الدراسات المسيحية) إلى السعي في تناول مسألة السببية الدنيوية في خلفية «آخرية» القرآن، وربما كان هذا بسبب الخوف من أنّ هذا سيضعف من قوة خاصيته المتعالية. لكن، بالرغم أن هناك ترددًا في السعي إلى النظر في استحقاقات مثل هذه السببية الدنيوية، فإن هناك، مع ذلك، اعترافًا عامًّا بين العلماء المسلمين أنّ القرآن يلزم تناوله ضمن السياق الاجتماعي والثقافي والتاريخي واللغوي إذا ما أُريد له أنْ يكون مفهومًا كليًّا. وكما يعترف المودودي نفسه: «ورغم أنّ القرآن نفسه يتوجه إلى جميع البشرية، فإنّ مضامينه، على العموم، ترتبط حيويًّا بالذوق والمزاج والبيئة والتاريخ والعادات والأعراف لشبه الجزيرة العربية»[3].

هناك قلق دائمُ فيما يتعلق بالأديان التوحيدية وهو كيفية التوفيق بين الخالد والربّ الذي لا يقبل التغيّر مع ما يظهر أنه وحي تدريجي، أي السلسلة من الوحي التي تظهر على مدى

(1) Ferguson, Duncan S. 1986. **Biblical Hermeneutics: An Introduction**. SCM Press. UK, p 5.

(2) Bultmann, Rudolf. 1955. **Essays, Philosophical and Theological** .SCM Press. UK p 251.

(3) Mawdudi, Sayyid Abul A'la. 1988. **Towards Understanding the Qur'an** .The Islamic Foundation, UK pp. 26 – 7.



فترات من الزمن إلى أنبياء مختلفين ومرتبط بسياقات مختلفة. ولم يُنقل القرآن على شكل نص كامل، لكن كاستجابة إلى متطلبات شروطٍ وأوضاع ملموسة. وهذا ما هو واضح من أجزاء من القرآن؛ هكذا نقرأ مثلًا: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾[1]. وحينما يسأل غير المؤمنين: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً﴾[2]، والجواب عن هذا هو: ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾[3].

وربما كان أشهر التراثيين من العلماء الذين تحدثوا بالتدرج هو شاه ولي الله دهلوي (توفي 1762) والذي طور نظرية في العلاقة بين الوحي والسياق الاجتماعي والتاريخي. فوفقًا لدهلوي، فإنّ النموذج المثالي للدين (والذي يفسره بأنه يعني الدين المثالي الأصلي) يتماثل مع النموذج المثالي للطبيعة. إنّ المظاهر الواقعية للدين المثالي قد نزلت في وحي تسلسلي متعاقب بناءً على تغيير الشروط المادية والتاريخية. فكل وحي متعاقب يعيد تشكيل العالم إلى جشطلت gestalt جديدة (جشطلت، شكل صورة. م.) والتي تجسد الدين. إنه وبحسب دهلوي، فإنّ الدين يتأقلم بشكله وفقًا لعادات ومعتقدات وممارسات المجتمع المتلقي. يستخدم دهلوي تشبيه الله بكونه طبيبًا يصف الدواء وفقًا للاحتياجات والمزاجات وعُمْر المريض...إلخ. وهذا ما يترتب عليه بأنّ أية محاولة في تطبيق مبادئ المجتمع المكي في القرن السابع الميلادي في شبه الجزيرة العربية على أي مجتمع حديث هو بالأحرى مثل الطبيب الذي يصف الدواء المصنوع لبالغ ليطبقه على طفل صغير (!). ومع ذلك، فإنّ الدين يبقى ويدوم، وإنْ كان في شكل متغير. إنّ مشكلة التفسير، إذن، هي تحديد ما هو الدين.

وقد عبر مبدأ الوحي المتدرج عن نفسه من خلال تخصّصين اثنين مترابطين: أسباب النزول (Events Occasioning Revelation) والنسخ (Abrogation). بالنسبة للأول، أسباب النزول، فإنه يتعامل مع الانتقال في «سبب» الوحي وفق شروط زمانه ومكانه وظروفه. ويمكن ترجمة لفظة سبب بـ «cause»، رغم أنّ هذا قد يوحي بأن الحدث هو الذي يتسبب في الوحي، وهو الأمر الذي لن يكون متوافقًا مع الدرس الإسلامي المعياري. وكان أندرو ريبن A. Rippin قد كتب كتابًا جيدًا من الأعمال الكلاسيكية حول

(1) سورة الإسراء، الآية: 106.

(2) سورة الفرقان، الآية: 32.

(3) سورة الفرقان، الآية: 32.



أسباب النزول، وهو يوضح: «إنّ السبب هو تذكير دائم بالله، وهو حبْلٌ، يكون هذا أحد معاني السبب في القرآن، حيث من خلال هذا الحبل يصعد التفكر الإنساني إلى أعلى المستويات حتى ولو كان يتعامل في الوقت نفسه مع المظاهر الدنيوية للنص»[1]. هكذا، فإننا لا نتعامل مع مجرد نص، بل عملية تفاعلية بين القارئ والمؤلف. القرآن هو أكثر من مجرد كائن عضوي منه إلى نص استاتيكي. ومع ذلك، إنّ المحاولة في تفسيره على ضوء العالم الحديث، تحتاج إلى فهم للسياق الظرفي الذي أوحي القرآن فيه، ذلك أنّ كل فصل (سورة) «مرتبط حيويًّا بخلفيتهِ الظرفية...إنّ معرفة أسباب الوحي لهي مهمة على نحو شديد وسيبقى العديد من الآيات غير مفهوم من دون ذلك»[2].

أما التخصص الثاني في الفقه الإسلامي، النسخ، فإنه يعني التثبت والتمفصل للأنماط المختلفة من الإلغاء (الإبطال، النسخ). ونقرأ البرهان القرآني على النسخ: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾[3]. وهناك أفهامٌ مختلفة للنسخ: أولًا، الإبطال القرآني لكتب سماوية سبقته؛ الثاني، إبطال بعض من النصوص القرآنية المحددة التي يقال إنها بطلت في الوجود؛ الثالث، إبطال أوامر سابقة للقرآن بواسطة وحي لاحق، رغم بقاء الأوامر السابقة في القرآن؛ الرابع، إبطال ممارسة نبوية بواسطة أمر قرآني؛ وخامسًا وأخيرًا، إبطال أمر وتعليم قرآني بواسطة ممارسةٍ نبوية. ورغم وجود العديد من الأعمال حول تطبيق النسخ، فإنّ المشكلة هي أنه «ليس هناك من المحتمل تخصص آخر في الدراسات القرآنية التراثية ما ينافسه في التشوش بشأن صحته ومعناه وتطبيقه»[4].

ومما لا شك فيه أنّ المشكلة مع النسخ (وهذه ترتبط على نحو وثيق بأسباب النزول) هي في كيفية التحديد بدقة ما هي الآيات السابقة وما هي الآيات اللاحقة، وبالتالي أي الآيات التي تنسخ آيات؛ وأبعد من ذلك، المدى الذي تكون فيه الآية هي المعنية لتنسخ آية أخرى. وفي الواقع، فإنّ عددًا من العلماء، مثل السير أحمد خان وإسماعيل الفاروقي، قد رفضوا النسخ جملة وتفصيلًا، وقد جادل هذان العالمان بأنّ الوحي الذي نزل في السابق

(1) Rippin, Andrew. 1988. **The Function of Asbab al-Nuzul in Qur'anic Exegesis**. Bulletin of the School of Oriental and African Studies51, pp 1 – 20 p 1.

(2) Mawdudi (1988) p 3.

(3) سورة البقرة، الآية: 106.

(4) Esack, Farid. 1997. **Qur'an, Liberation and Pluralism**. One world. UK p 58.



في ظروف معينة وعُدّل أو حُسّن لاحقًا ليس في الواقع أنه قد تم نسخه، بل الأحرى إنه يجب اعتبار الآيات السابقة أنها فاعلة، وبالتالي نافذة ما دام ينبغي أنّ الشروط والظروف تكون مماثلة لتلك الظروف التي أوحيت بها[1]. وقد اختلف العلماء المسلمون حول معنى اصطلاح «النسخ»، والمدى الذي نُسخ به بالفعل عددٌ من الآيات. فعلى سبيل المثال، كما أنّ العديد من المسلمين في الماضي قد فسروا النسخ في المعنى الحرفي لـ«الإزالة»، فإنّ الجدل احتدم، من ثم، بشأن حول عدد الآيات التي تمت إزالتها، ووصل العدد إلى 500 آية[2]. وهذا ما قاد إلى اتجاه حديث جدًّا (وخاصة في الستينيات من القرن العشرين من بين علماء مثل الفاروقي وحسن) إلى التخفيف والحدّ من هذا العدد، أو الذهاب أبعد من ذلك، إلى إنكار ورودها الفعلي تمامًا[3]. أيًا تكن الآراء المختلفة التي تحيط بالنسخ، فهناك على الأقل إجماع بشأن ما يدعوه فضل الرحمن Fazlur Rahman «السمة الظرفية للقرآن»[4]. بكلمات أخرى، يمكننا القبول أنّ الآيات قد أوحيت في أسلوب تدريجي في سياق شروط اجتماعية معينة. ومع اتخاذ المجتمع المسلم شكلًا له، فإنّ الوحي القرآني قد استمر مع تغير الظروف. لكن ما الذي حدث حينما انتهى وحي القرآن، رغم استمرار المجتمع في التغير؟

إنه بالنسبة لأي شخص معني بتحديد كيف يمكن تطبيق التعاليم القرآنية على المجتمعات اليوم، فيجب تبني موقف فضل الرحمن، حيث إنّ القرآن «رغم كونه قد لبس طبيعةً لشرط وظرف معين، فإنه يتدفق من خلال وما وراء ذلك السياق المعني في التاريخ»[5]. وبالتالي:

«إنّ التحدي الذي يواجه كل جيل من المؤمنين هو اكتشاف لحظتهم الخاصة بهم من الوحي، راحتهم الخاصة في الوحي، احباطهم بالرب، والفرح بنعمته المواسية، وهدايتهم الخاصة من خلال مبادئ الوحي التدريجي»[6].

---

(1) Esack (1997) p 58.

(2) لا سيما بين الصحابة والأتباع.

(3) على سبيل المثال، أبو مسلم الأصفهاني (توفي 1525)، انظر: Esack (1997) p 59.

(4) Rahman, Fazlur. 1966. **Islam**. Weidenfield and Nicholson. UK, p 10.

(5) Ibid. p 11.

(6) Esack (1997) p 60.



إنّ التحذير بالنسبة لفضل الرحمن خاصة[1] واضحٌ وجليّ: ليس الهدف البحث عن رواياتٍ لحوادث تاريخية منعزلة قد وردت خلال فترة محمد، وثم محاولة بناء رؤية «صحيحة سياسيًّا» في العالم الحديث. بل الأحرى، إنّ فهم القرآن في ظل سياقه التاريخي يجب أنْ يُفهم في الارتباط مع تكامله الشامل وطبيعته الواضحة.

التفسير والتأويل

غالبًا ما يستخدم اصطلاحان اثنان في الدراسات القرآنية للإشارة إلى الهرمونيتكيا: التفسير والتأويل. بعض العلماء يستخدم الاصطلاحين في معنى «التفصيل»، هذا رغم أنّ آخرين يميزون بينهما مستخدمين التفسير (وهو من جذر «فسّرَ fassara» ويعني «ليُفسّر» أو «أسْفَرَ» ويعني «لينكشف») في الإشارة إلى التفسيرات الفيلولوجية الخارجية («الآخر» أو المعنى عبر-التاريخي)، بينما التأويل (من الجذر «أوّل» ويعني «ليُفسّر» أو «ليُفصّل») فإنه اتخذ ليشير إلى عرض وشرح الموضوع، المعنى «الداخلي» أو المعنى التاريخي. يُفهم التأويل بشكل عام اليوم بكونه يشير إلى رفض المعنى الواضح للآية وتبني التفسير الداخلي؛ وهو ممارسة شائعة عمومًا عند الصوفيين والتفاسير الشيعية.

ومن الواضح أن هناك تراثًا قويًّا في الإسلام حول الهرمونيتيكا، هذا على الرغم من التردد في معالجة قضية أصالة القرآن. وعلى أية حال، فإنّ صعود التفسير والتأويل كعلوم يرجع إلى مصداقية العلم الإسلامي، وخاصة رغبة العلماء المسلمين ليس فقط البناء على جهود أسلافهم، ولكن أيضًا رفض ذلك بكل إخلاص. إنّ الإشارة هنا أنّ المعنى المعزو إلى القرآن بواسطة جيل ما، لا يلزم أنْ يكون قابلًا للتطبيق على جيل آخر.

مساهمة فضل الرحمن بالتأويل

لقد أشير سابقًا في هذا الفصل إلى عدد من الإشارات تتعلق بفضل الرحمن (1919-1988)، كما أنّ مساهمته في هذا الحقل تستحق اهتمامًا خاصًّا. وفي الحقيقة، لا يمكن الاستهانة بأهمية فضل الرحمن فيما يخص الدرس الإسلامي عمومًا، وذلك أنه كان مدافعًا كبيرًا فيما يخص

(1) انظر، Rahman, Fazlur. 1982. **Islam and Modernity**. University of Chicago Press. USA, pp 3, 20.، وقد ردد صدى هذا التحذير في Asad, Muhammad. 1980. **The Principles of State and Government in Islam**.Dar-al-Andalus. Gibraltar, p 7, and Ansari, Fazl al-Rahman. 1977. **The Qur'anic Foundations and Structure of Muslim Society**.2 Vols. Pakistan, p 161.



تحديث الإسلام معتقدًا أنّ التفكر الميتافيزيقي له دور مهم ليلعبه في العالم المعاصر، رغم انتشار التفسيرات الطبيعية. وكما يوضح هو:

«إذا تمتعت الميتافيزيقيا بمقدار قليل من الحرية من البناءات الافتراضية، فإنّ الإنسان سيتمتع بمقدار قليل من الحرية من الميتافيزيقيا، وذلك أنّ الاعتقادات الميتافيزيقية هي النهاية القصوى ومتصلة على نحو واسع بالمواقف الإنسانية. إنّ الميتافيزيقيا، بوعي أو بغير وعي، هي مصدر كل القيم والمعاني التي نربطها بالحياة... إنّ الميتافيزيقيا، وفق فهمي، هي توحيد المعرفة والمعنى والتوجيه الذي تمنحه هذه الوحدة إلى الحياة. إذا كانت هذه الوحدة هي توحيد المعرفة، كيف يمكن أن يكون كل ذلك ذاتيًا؟ إنه إيمان متجذرٌ في المعرفة»[1].

لقد كانت آراء فضل الرحمن الحداثية مثيرةً للجدل «فمنتقدوه يشيرون إليه بأنّه «مدمر الأحاديث» وذلك بسبب موقفه حول الحكم على قيمة روايات الحديث بناء على الروحية العامة للقرآن»[2]. وعلى أية حال: «إنّ درجة تأثير ريادة هذا المفكر هي أنه أينما سافرتُ في هذا العالم...لم أقابل عالمًا مسلمًا أو أيَّ مختص في الإسلام لم يسمع بفضل الرحمن أو أنه محايدٌ تجاه مساهماته»[3]. يجادل فضل الرحمن أنه في العالم المعاصر هناك افتقار شديد في الميتافيزيقيا الإسلامية، وحتى ولو أنه عندما كان هناك العديد من الميتافيزيقيين المسلمين المتميزين في العصور الوسطى، فإنّ نظرتهم وأيديولوجيتهم Weltanschauung كانت غالبًا هلنستية وليست قرآنية. لقد كان هدف فضل الرحمن هو تقديم رؤية قرآنية، وهو طموح يقول فضل الرحمن إنه لم يتحقق في العالم المعاصر، رغم اعتقاده بأنّ عمل **«إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام»** لمحمد إقبال يقترب من هذا.

يهاجم فضل الرحمن اتجاه ما يسميه «الإحيائية الجديدة Neorevivalism» أو الأصولية الجديدة Neofundamentalism. حيث انتشرت قبل الحداثة الكلاسيكية إحيائية أو أصولية منذ القرن الثامن عشر، كما هو حال مثلًا الحركة الوهابية، التي كانت ترغب بإعادة بناء الروحانية

(1) Rahman (1982) p 131.

(2) Sonn, Tamara. 1995. **Rahman, Fazlur**, in **The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World**,ed. by John L.Esposito. Oxford University Press. UK, p 408.

(3) Denny, F.M. 1989. Fazlur Rahman: Muslim Intellectual. **The Muslim World**,Vol. 79:2, April 1989 pp. 91 – 101.



الإسلامية والأخلاق على أساس العودة إلى ما كان يُنظر إليه على أنه الإسلام «النقي». بيد أنّ الإحيائية الجديدة لها جذور في الموقف الضدي من الغربية Anti-Westernism، والتي هي بالتالي أيضًا ضد الحداثة، وذلك بسبب موقفها في توفيق الإسلام مع الفكر الغربي. وتتضمن القضايا الرئيسة للأصولي الجديد تحريم فوائد البنوك وفرض حظر على تنظيم الأسرة ووضع المرأة (بعكس وجهات النظر الحداثية) والزكاة. ما تتضمنه إذن مقاربة الأصولي الجديد هو الهجوم على القيم الغربية وذلك من خلال الإعلاء من القضايا «الإسلامية» الخاصة بكونها مناقضة للقيم الغربية. بينما يوافق فضل الرحمن بأنّ الإحيائية الجديدة قد عملت بكونها مسارًا تصحيحيًّا للعديد من التجاوزات الحداثية، فإنه يدينها على افتقارها إلى الفكر الإسلامي الإيجابي والإفلاس الفكري واستخدامها لـ«كليشيهات الترويج»[1]، بدلًا من المسعى الفكري الجدي. بينما كانت الإحيائية الجديدة على حق في انتقادها العلماء التقليديين بسبب تحويلهم المسلمين بعيدًا عن القرآن، فإنّ فضل الرحمن يوضح أنّ الإحيائيين الجدد يمكن اتهامهم على اختيارهم لأوامر قرآنية مختلفة كطريقة لإظهار كيف أنّ الإسلام «مختلف» عن الغرب. يمكن الوثوق بالعلماء على الأقل على علمهم العميق، وإنْ كان مضللًا، بينما الإحيائيون الجدد هم «ضحلون وسطحيون»[2]، ويفتقرون إلى أية جذور سواء في القرآن أو الثقافة الفكرية. يجادل فضل الرحمن أنّ الإحيائيين الجدد يتجاهلون تعقيد القرآن، ناظرين إلى الإسلام جوهريًّا وكأنه دينٌ «بسيط».

لدى فضل الرحمن الكثير ليقوله حول العلاقة بين الإسلام والسياسة، ولا سيما ملاحظته في البلدان المسلمة تلك الدعوى أنها ديمقراطية، مثل تركيا، حيث إنّ الإسلام يُستغل بلا رحمة من أجل سياسات الأحزاب ومصالح الجماعات التي تخضع الإسلام لا إلى السياسة فحسب، بل كذلك إلى السياسات اليومية، لهذا «أصبح الإسلام مجرد ديماغوجية»[3]. يستخدم السياسيون الرؤية السائدة على نحو شديد أنّ «الإسلام والسياسة غير منفصلين» لمصالحهم من أجل خداع الإنسان العادي في قبولها، حيث بدلًا من السياسة أن تخدم المصالح طويلة الأمد للإسلام ، ينبغي على الإسلام أنْ يخدم المصالح قصيرة الأمد للسياسيين.

(1) Rahman (1982) p 133.

(2) Ibid.

(3) Ibid. p 135.



ما هو الحل الذي يقدمه فضل الرحمن؟ من الضروري على المسلمين أنْ يقوموا بالتمييز بين الإسلام المعياري (أي عبر - التاريخي) وبين الإسلام التاريخي. إنّ أسلمة عقل المسلم (بالنسبة لفضل الرحمن فإنه يرى في الثقافة بأنها أساس الأسلمة) تتطلب، أي الأسلمة، بعث القرآن ومحمد، حيث يمكن الحكم على الإسلام التاريخي من خلال ذلك. فمن جهة، إنه من المهم درس مواقف القرآن الاجتماعية والتشريعات القانونية في ضوء الروح العامة للنص؛ ومن جهة ثانية، الوصول وتقييم هذا في مقابل خلفية البيئة الاجتماعية التاريخية. يردّ فضل الرحمن على القلق الذي يرى بأنّ هذا سيقود إلى شكل آخر من الأصولية، إنه نقديٌّ جدًا حيالها، النموذج الوهابي في العودة إلى الإسلام «النقي». إنه يجادل بأنه لا الأصولي ولا الحداثي قد امتلك كلٌّ منها منهاجية واضحة وكافية في تفسير القرآن والسنة. وهنا يلجأ فضل الرحمن إلى أسباب النزول:

«إنه من الغريب... أنه ليس هناك أبدًا محاولة انتظامية قد تم القيام بها لفهم القرآن وفق النظام الذي أوحي به...من خلال موضعة الحالات الخاصة... «أسباب الوحي»، على نحو منتظم إلى حدّ ما في الخلفية العامة والتي هي ليست سوى نشاط النبي (أي السنة بالمعنى الدقيق) وبيئته الاجتماعية»[1].

لكنْ، وفي الوقت نفسه يجب على هذه الهرمونوتيكا أنْ لا تفقد الرؤية على أنّ القرآن ككل متماسك في عنصره الميتافيزيقي الذي يعمل بمثابة خلفية لأوامره. يجادل فضل الرحمن أنّ هذا لا يمكن أنْ يقود إلى تماثلية مطلقة في التفسير، بيد أنها على الأقل ستتخلص من الادعاءات بشأن التناقضات والغموض وذلك من خلال فهم هذه الآيات في ضوء التماسك في النص كله. ويرى أنّ هذه المحاولات التفسيرية يمكن أنْ تقوم لا بين العلماء الأفراد فحسب، بل من خلال العمل الجماعي أيضًا. ومن خلال النقاشات والجدال، فإنّ المجتمع ككل سيقبل ببعض التفسيرات ويتجاهل تفسيرات أخرى. وإضافة إلى ذلك، فإنه يمكن للزمن أنْ يسمح بتفسيرات لأنْ تُستبدل بعد ذلك، ذلك أنهم لا يجب أنْ يبقوا كدوغما للأجيال القادمة إذا شعر المجتمع أنّ هذه التفسيرات لم تعد لها فائدة. يشعر فضل الرحمن أنه يجب أنْ نتبنى رؤية جديدة في مقاربة القرآن، وأنْ نتخلص من حقائبنا، وبخاصة الاعتماد على العديد من الأحاديث (الأحاديث النبوية).

(1) Rahman (1982) p 137.



ثانيًا، يدعو فضل الرحمن إلى إعادة بناء «العلوم الإسلامية». وهذا يتطلب تاريخيًا دراسةً منتظمة للعلوم، ولكن، مرة أخرى، علوم لا يمكن إطلاق حكم عليها إلا من خلال معيار القرآن، أي القرآن بكونه مفهومًا من خلال اتباع المعيار المختصر الذي تم توضيحه أعلاه في الفقرات السابقة. إنّ تبني نقد تاريخي سيقود إلى إعادة بناء ما سيلي من «العلوم الإسلامية»:

1- الثيولوجيا: إنّ النقد التاريخي للتطورات الثيولوجية في الإسلام هو الخطوة الأولى باتجاه إعادة بناء الثيولوجيا الإسلامية. حيث إنه من خلال هذا المسعى، ينبغي أنْ تُكشف الهوة بين الرؤية القرآنية ومختلف المدارس الثيولوجية. نجد فضل الرحمن نقديًا تجاه العقائد الثيولوجية للصوفية (وفي الواقع، يبدو فضل الرحمن عنيفًا بشكل خاص وعلى نحو متكرر في كراهيته لمثل هذه الباطنية) والمعتزلة والأشعرية. فهو يعطي أهمية موثوقة بالنسبة للإحيائية ما قبل الحداثية والحداثية بسبب هجومهم وتقويضهم لمثل هذه العقائد (الباطنية الصوفية. م.)، لكن، ومرة أخرى، إنه نقدي تجاههم بسبب أنّه في حالة الإحيائية ما قبل الحداثية لم يضعوا كل شيء في مكانه وسياقه، بينما في حالة الإحيائية الحداثية نجد أنهم استبدلوها بأنماط فكرية غربية لكن من دون منحهم الأسس الإسلامية. يشيد فضل الرحمن، مرة أخرى، بمحمد إقبال في تقديمه مقاربةً جديدة إلى الثيولوجيا الإسلامية، إلا أنه يعتقد أنّ إقبال قد اعتمد على نحو مفرط على الرؤى العلمية المعاصرة في النظرية الذرية الجزئية (والتي تقود إلى رؤية غير حتمية أنّ العالم الفيزيقي هو خالٍ من السبب والنتيجة). وعلى الرغم أنه لا مهرب بالنسبة للرؤية القرآنية من التأثر بالأنماط الحديثة في الفكر (هذا فضلًا أنّ ذلك ضروري إذا ما أريد للقرآن أنْ يكون متصلًا بالشروط المعاصرة)، فإنه ينبغي أنْ لا يكون عبدًا لأيّ من النظريات المعاصرة، أيًا تكن جاذبيتها التي تظهر.

2- التشريع والأخلاق: يجادل فضل الرحمن أنّ العلماء المسلمين لم يحاولوا أبدًا السعي نحو أخلاق القرآن، سواء على نحو انتظامي أو نحو آخر، رغم حقيقة أنّ القرآن قد اهتم بالأخلاق بشكل كبير. المفهوم المركزي الأخلاقي في القرآن هو التقوى: «حالة ذهنية في المسؤولية التي تعمل من خلالها أعمال المكلف، إلا أنها التي تدرك أنّ معيار الحكم عليهم يقع خارجه»[1]. ويرى فضل الرحمن أنّ القانون العلماني هو إنكار

(1) Rahman (1982) p 157.



للتقوى، ذلك أنّ هذا القانون لم يحفظ أية علاقة عضوية بالأخلاق. وبسبب أنّ القانون يجب أنْ يتشكل بناء على قيم القرآن الأخلاقية، فإنه من الضروري أنْ يرتبط انتظاميًا باللاحق. لكن أيضًا بسبب أنّ القانون يحكم الحياة اليومية للمجتمع، فإنه من المطلوب أن يكون هناك تفسير دائم وفقًا للتغيرات الاجتماعية. لقد نتج في الماضي عن الحاجة للقانون بغية الانسجام مع المجتمع فصل بين العديد من القوانين والشريعة. إن الطريقة الوحيدة، بالنسبة لفضل الرحمن، لإنتاج قانون إسلامي أصيل هي تنوير الرأي العام، لا سيما الطبقات المثقفة، مع القيم الإسلامية. هكذا، يقترح فضل الرحمن لجنة دولية من الفقهاء المسلمين (من جامعة الأزهر مرشح رئيس لمثل هذه اللجنة) بهدف إنتاج أعمال من الفقه الإسلامي.

3- الفلسفة: يجادل فضل الرحمن أنّ الفلسفة، وبمثل هذا النحو، لا يمكنها خلق أية اعتقادات حول الحقيقة وعلاقتها بالطبيعة، وخاصة أنّ وظيفتها هي تحليل معلومات وما تطرحه الخبرة (على سبيل المثال، الخبرة الحسية والخبرة الجمالية والخبرة الدينية ...إلخ). وبالتالي، يجب أنْ لا يتم النظر إلى الفلسفة بكونها منافسًا إلى الثيولوجيا، ولكن مكمّلة لها، وذلك بسبب أنّ موضوع الثيولوجيا هو بناء رؤية على أساس القرآن بمساعدة الأدوات الفكرية المستخدمة من قبل الفلسفة. إنّ فضل الرحمن منفتحٌ على قبول أن هناك رؤى فلسفية معينة ربما تخلق توترًا مع رؤى ثيولوجية معينة، بيد أنّ هذا ليس سببًا للخوف أو لمنع الفلسفة؛ بل الأحرى تشجيع ذلك كنشاط مهم في السعي وراء المعرفة.

4- العلوم الاجتماعية: إنّ هذه العلوم مهمة بسبب أنها يمكن أن تكشف الكثير عن كيفية سلوك الجماعات في مختلف مجالات اعتقادات الإنسان وعمله. ما هو مطلوب هو إنتاج أعمال لإظهار كيف تتصرف المجتمعات وكيف يمكن أنْ يكونوا مشبعين بالقيم الإسلامية التي تقود إلى إقامة نظام اجتماعي أخلاقي في العالم. لا يدعو فضل الرحمن إلى التلقين (تعليم بيداغوجي م.) في المدارس، إلا أنه أيضًا لا يدعم نوعًا من الإنسانية الذاتية، والتي، كما يرى هو، تؤدي إلى تحويل الإنسان لا إلى شيء سوى إلى حيوان، من دون أية قيم قيّمة. وبالنظر إلى أنّ القرآن يحتوي مضمونًا أخلاقيًا وأنّ ذلك (كما يعتقد فضل الرحمن) ينسجم مع ما يعنيه معنى الإنسان، فإنه ينبغي بالتالي، تشريب هذ المضمون الأخلاقي في المجتمع، وليس رفضه بتهمة «التلقين»: «إنه لأمر مؤسف جدًا أنّ المضمون



الأخلاقي قد أزيل من المجتمعات بسبب الانتفاض ضد الدوغمائيات. إنّ الدوغمائيات، مرة أخرى، ليست كلها من المستوى نفسه، ذلك أن هناك نسبيًا دوغمائيات «عقلانية»، أي مثل تلك الدوغمائيات المرتبطة بالمضمون الأخلاقي للنظام»[1].

إنّ محاولة فضل الرحمن إلى رؤية إسلامية هي بالتأكيد طموحة جدًا، لا بل تتحول في أنْ تكون بعيدة جدًّا في الطموح. ويمكن القول إنّ فضل الرحمن هو العالم المسلم الأول الإصلاحي الذي يربط بين أصل القرآن بسياقه وتفسيره. إنّ رؤاه وفقًا للمعايير الإسلامية المعاصرة راديكاليةٌ، إلا أنه ركز على أساليب التفسير، بدلًا من التركيز على استحقاقات رؤاه حول طبيعة الوحي بما يخص التفسير والمعنى. ولم تقدم كتابته إلا القليل من التبصر في الهرمونيتيكا كتخصص معاصر وهو مناصر للإسلام الأساسي، الإسلام الجوهري، في مسعاه إلى إدراك «موضوعي» للمعنى القرآني. كما أنّ هجومه المتكرر ضد الصوفية قائمٌ على اعتقاده بأن إدراكهم للوحدة البنيوية للقرآن مضللٌ وذلك لكونه خارجًا عن القرآن ومفروضًا من اللاشيء بدلًا من أنْ يكون مستمدًّا من دراسة القرآن نفسه. حيث إنه بينما نجد أفكارهم «متكيفة إلى حد ما مع البيئة الإسلامية ومُعبّر عنها في الاصطلاحات الإسلامية... فإنّ هذه الغطاء الرقيق لا يمكن له أنْ يُخفي حقيقة أنّ بنيتهم الأساسية في الأفكار ليست مستمدةً من القرآن نفسه»[2]. هكذا، فإنه يستنتج بأنّ أبنيتهم الفكرية لها «طابع إسلامي مصطنع»[3]. بيد أنّ مثل هذا النقد قد كشف عن قصور ميثودولوجيا فضل الرحمن الهرمونيتيكية.

الإيمان، بالنسبة لفضل الرحمن، يقود إلى الفهم، بيد أنه فشل في إدراك التفاعل بين هذين الاثنين. فمثلًا نجده يشجب انقياد وخضوع الإسلام إلى السياسة بدلًا من أنْ تحكم القيم الإسلامية الأصيلة السياسةَ، ومع ذلك فإنه لم يدرك العلاقة الديالكتيكية بينهما. كما أنّ معياره بالنسبة للمعرفة قائمٌ على أوالية الإدراك، ولكن على حساب البراكسيس (الواقع العملي). وقد بدا أنه رافض جدًّا للجماعات الأصولية لأنها تستخدم الإسلام من أجل الصراعات السياسية، ومع ذلك فإنه من الصعب رؤية كيف يمكن تطليق الإسلام (فصل الإسلام) من الصراعات السياسية المحددة ويستمر له أهمية، إلا إذا بُيّن أنّ الإسلام ليس

(1) Rahman (1982) p 161.

(2) Rahman (1982) p 3.

(3) Ibid.



لديه شيء ليقوله حول موضوع (مثلًا) حقوق الأقليات الإثنية. وكما يوضح تريسي «ليس هناك مخلوق إنساني لاتاريخي ومن دون خطاب»[1].

مساهمة محمد أركون في الهرمونيتكيا

جنبًا إلى جنب نصر حامد أبو زيد، الباحث المصري المنفي (هذا قبل وفاته في الخامس من تموز/ يوليو 2010 م.)، فإنّ محمد أركون (ولد سنة 1928) هو مثال على الدرس الإسلامي المعتنق للرؤى الهرمونيتكية والنقد الأدبي (أيضًا توفي في الرابع عشر من أيلول/ سبتمبر 2010 م.). فبينما بقي فضل الرحمن متجذرًا في أفكار الإيمان الجوهراني، فإنّ أركون قد قدم قطيعةً راديكالية مع الإبستمولوجيا التراثية. لقد حاول أركون في سلسلة من الأعمال منذ السبعينيات أنْ يعيد تشكيل التفسير الإسلامي من خلال استخدام المناهج المعاصرة العلمية - الاجتماعية، والمناهج اللغوية بشكل خاص. لقد شرع بـ«حرب صليبية فكرية»[2] (الحرب الصليبية هنا كناية عن الجدل والنقد العنيف. م.) من خلال إشراك المثقفين الإسلاميين في الجدل والنقاش في التعددية داخل الإسلام وقبول التفسيرات المتعددة للنصوص المقدسة واتخاذ موقف شديد في الوعي الذاتي بما يخص تفسير المرء الخاص. وبكون أنّ أركون يدرس في السوربون حاليًّا، فإنّ كتاباته تظهر تقاربًا كبيرًا مع الاتجاهات الحديثة في الفكر الأكاديمي الفرنسي، وبخاصة مع اللغويات البنيوية والكتابات ما بعد البنيوية لبول ريكور P. Ricoeur وميشيل فوكو M. Foucault والتفكيكية لجاك دريدا J. Derrida.

يفضل أركون مقاربة تاريخية في درس الإسلام:

«المسعى الرئيس الذي يُمثّله التفكر في الإسلام أو أي دين آخر هو لتفحص (مع رؤية إبستمولوجية جديدة) سمات ومعضلة أنظمة المعرفة - سواء أنظمة المعرفة التاريخية أو الأسطورية»[3].

(1) Tracy, David. 1987. **Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope**. Harper and Row. USA p 107.

(2) Malti-Douglas, Fedwa. 1995. Arkoun, Mohammed, in **The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic** World, ed. by John L. Esposito. Oxford University Press. UK, p 139.

(3) Arkoun, Mohammad. 1987b. **Rethinking Islam Today**. Center for Contemporary Arab Studies. USA. Reproduced in Kurzman (1998), p 2.



إنّ الخطاب حول الوحي والتاريخية هي، تقريريًّا، أشد راديكالية ونقدية من أي عالم مسلم معاصر. وفي نقد الأرثوذكسية، فإنه يرفض الرؤية أنه يعيد موقف وكرّة **الإصلاح**، أي الفكر الإصلاحي الذي قام من القرن التاسع عشر من خلال المدرسة السلفية.

يعتقد أركون أننا بحاجة إلى التخلص من رؤية الإسلام بكونه نظامًا فكريًّا (وفي الاعتقادات واللاعتقادات) خاص وجوهراني وغير قابل للتغيير. «إن دراسة الدين، على وجه الخصوص، قد أعيقت من خلال التعريفات الجامدة والمناهج الموروثة من الثيولوجيا والميتافيزيقيا الكلاسيكية»[1]. يصر أركون على مقاربة تاريخية وسوسيولوجية وأنثروبولوجية، لا للتصارع مع الرؤى الثيولوجية والفلسفية بل لتغنيها. بينما كان فضل الرحمن يهدف إلى تأسيس رؤية Weltanschauung (رؤية قرآنية. م.)، فقد هدف أركون إلى **التفكيك**. وللوصول إلى هذا الهدف، يجب علينا البدء بالقرآن ذلك أنه «تاريخيًّا كل شيء قد بدأ مع ما دعوتُه «تجربة المدينة»، بما في ذلك إيصال القرآن الذي تم تلقيه كوحي وعملية تاريخية حيث صعدت من خلاله مجموعة اجتماعية، سُميت بالمؤمنين، وهيمنت على جماعات اجتماعية أخرى، سُميت بالكافرين والمنافقين والمشركين»[2].

يمكن تلخيص عمل أركون، وفق المقاربات الهرمونيتكية، على الشكل التالي:

1- تصعد المخلوقات البشرية في المجتمعات من خلال مجموعة متنوعة من «الاستخدامات» المتغيرة، مثل النشاط والتجربة والإحساس والملاحظة. وكل «استخدام» في المجتمع يتحول إلى علامة على هذا الاستخدام (يتحول إلى دال. م.)، كما يتم التعبير عن الحقائق من خلال اللغات بوصفها «أنظمة العلامات»[3]. وتحتوي أيضًا «أنظمة العلامات» هذه على الكتاب المقدس، وكل علامة هي «محور العمليات المتقاربة» [أي الإدراك والتعبير والتفسير والترجمة والاتصال] والتي تنخرط في كل العلاقات بين اللغة والتفكير[4]. وبالتالي، فإنّ أركون يجادل بأنّ اللغة العربية كلغة مقدسة لم تعد أطروحةً يمكن الدفاع عنها وتعزيزها، وأبعد من ذلك فإنّ «جوهر الفكر الإسلامي قد عُبّر عنه كقضية لغوية وسيمانتيكية (دلالية)»[5].

(1) Arkoun (1987b) p 3.

(2) Ibid. p 2.

(3) Ibid. p 8.

(4) Ibid.

(5) Ibid



2- كل العلامات والرموز التي أنتجت بواسطة الإنسان خلال عملية الصعود الاجتماعي والثقافي، ترتبط على نحو لا ينفصم بالتاريخية. وبما أنّ القرآن هو كذلك «نظام علامات»، فإنه أيضًا متلازمٌ مع التاريخية، وهو الأمر الذي قاد محمد أركون لأنْ يثير السؤال الهرمونيتكي الجوهري: «كيف بإمكاننا التعامل مع المقدس والروحي والعُلوي والأنطولوجي حينما نكون مجبرين على إدراك أنّ كل هذه المفردات (والتي يفترض أنها تشير إلى قيم مستقرة وغير مادية) هي خاضعة لتأثير التاريخ»[1].

3- وهذا ما يترتب عليه أنّ الإيمان لا يمكن له أنْ يوجد وفق شرطه مستقلًا عن البشر، ولا يأتي أيضًا من الخارج، من بعض الإرادة الإلهية، بل إنه: «يُشكّل ويُعبّر عنه ويصبح واقعيًا في ومن خلال الخطاب»[2].

4- ليس هناك من أهمية إبستمولوجية أو مشروعية للاهوت الإسلامي الكلاسيكي والفقه الإسلامي، وذلك بسبب أنّ مفرداتهم مكونة بواسطة التحيزات الأيديولوجية المفروضة عليهم من قبل «الطبقة الحاكمة وخَدَمِها من المفكرين ...[و] هم سلطويون فقط بسبب أنهم رفضوا الانخراط من خلال البيئة العلمية المتغيرة»[3].

يحلل أركون عملية الوحي والطريقة التي تحول فيها النص المكتوب لأنْ يغدو مقدسًا ويكتسب سلطة، وذلك من خلال ثلاثة مستويات[4]:

1- المستوى الأول، هو كلمة الرب ككلمة متعالية ولانهائية وغير معروفة بالنسبة للبشر ككل، باستثناء فقط أجزاء معاني منها والتي أوحي بها من خلال الأنبياء. وهذا المستوى قد عُبّر عنه في القرآن من خلال مثل هذه التعابير كـ ﴿لَوۡحٖ مَّحۡفُوظِۭ﴾[5] و﴿أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾[6].

2- يتمثل المستوى الثاني في تجليات كلمة الرب من خلال الأنبياء الإسرائيليين (بالعبرية) ويسوع الناصري (بالآرامية)، ومحمد (بالعربية). وبالرغم من تحديد الكتب

(1) Arkoun, Mohammad. 1988. The Concept of Authority in Islamic Thought: «La Hukma ilia lillah», in **Islam, State and Society**,ed. by K. Ferdinand and M. Mozaffer. Curzon Press. UK. pp 53 – 73 p 70.

(2) Arkoun (1987b), **Rethinking Islam Today,** p 10.

(3) Arkoun (1988) pp 64 – 5.

(4) Arkoun (1987b) p 16.

(5) سورة البروج، الآية: 22.

(6) سورة الزخرف، الآية: 4.



المقدسة بكونها الخطاب الذي تكلم به الرب، فإنّ هذا لا يغير من الحقيقة اللغوية والتاريخية أنّ كلمة الرب قد نُقلت من خلال اللغة الإنسانية، وجمعت في مجموعة أرثوذكسية مغلقة في شروط تاريخية واقعية ملموسة.

3- أما المستوى الثالث، فهو أنه حينما حدث التشييء (التجسيد) النصي لكمة الرب، فقد غدا القرآن (لكن بعد زمن حينما حُفظ ونُقل شفاهيًا) «مصحفًا» (نصًا مكتوبًا)، كما أنّ الكتاب المقدس لا يكون متوفرًا للمؤمنين إلا فقط من خلال نسخة مكتوبة من الكتاب الذي حُفظ في مقدسات كتابية مغلقة رسميًا. ويقترح أركون بأنّ التجسيد النصي كان مبنيًا على حقائق تاريخية قائمة على وسطاء (بشريين) اجتماعيين وسياسيين، ولم تكن معتمدة على الرب. إنّ البعض من «الجهود البشرية غير الكاملة»[1]، والتي حددت شكل الكلمة المكتوبة، حيث يشير إليها أركون بأنها «نقل شفاهي»[2] واستخدام «الشكل الغرافي المكتوب غير الكامل...والصراعات بين العشائر والأحزاب...والقراءات غير المُخبر عنها»[3].

هكذا، فإنه هناك عملية ذات بُعدين اثنين كانت تجري: فطالما أنّ كلمة الرب قد تنزل من خلال المستويات، فإنّ المجتمع المفسّر يصعد في تفسيرها:

«إنّ المجتمع المفسّر هو الذات الفاعلة للتاريخ الدنيوي كله والذي عُبّر عنه وفُسر واستُخدم كأداة مرحلية لتهيئة الخلاص وفقًا لتاريخ الخلاص الذي أخبر به الرب كجزء تعليمي من الوحي»[4].

وبالتالي، فإنّ العلاقة بين الفرد والقرآن هي أيضًا، من دون شك، العلاقة اجتماعية وسياسية بالمجتمع.

أركون يُمثّل، إذن، ما ينتقده فضل الرحمن بشدة: جعل الإسلام مستعبدًا للنظرية الموضعية. لكن، إن «النظرية الموضعية» التي يتبناها أركون (والتي هي الميثودولوجيا التفكيكية التي تتجذر في نيتشه) قد لعبت دورًا إدراكيًا واضحًا في الميثودولوجيا

(1) Arkoun, Mohammad. 1987a. **The Concept of Revelation: From the People of the Book to the Societies of the Book**. Claremont. USA, p 5.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid. p 16.



الهرمونيتكية، وكذلك (رغم أنها ربما تذهب في الاتجاه ضد نظرة أن هناك أية موضوعية)، فإننا نُواجه بإمكان متماسك جدًّا وقابل للحياة فكريًا بأنّ النمط الوحيد لـ«الجوهر» الذي نستطيع الحديث عنه هو «الذاكرات الجمعية»، أي من خلال الروح النيتشوية. يجادل أركون أنّ التاريخ هو التجسيد الفعلي للوحي كما تم تفسيره من قبل العلماء، ومن ثم حُفظ في الذاكرة الجمعية. إنّ الوحي يسمح بإمكان منح «العلو» مشروعية إلى النظام الاجتماعي والعمليات التاريخية التي توافقت عليها المجموعات الاجتماعية: «بيد أنّ هذا الإمكان لا يمكن تبنيه إلا فقط بمقدار كون النظام الإدراكي (القائم على المخيال الاجتماعي imaginaire) لا يكون مستبدلًا بعقلانية جديدة أكثر معقولية مرتبطة بتنظيم مختلف للفضاء الاجتماعي التاريخي»[1].

يوافق أركون على أنّ حملته العنيفة بكونها وجودية في جذورها، والتي تثير مشكلة مستعصية في الدور الذي يجب أنْ يلعبه الإسلام كلية في المستقبل في التحول البارادايمي. بينما ينتقد أركون البارادايمات المادية السائدة في الغرب بسبب افتقارها إلى الكثير من مسار القواعد الأخلاقية القوية، فإنه ليس متأكدًا أين سيستند المستقبل في «النضال من أجل المعنى»[2]، ولا يلزم نفسه للإسلام أنه سيحل ذلك النضال. يعترف أركون أنّه أشد تعاطفًا مع البحث الإمبريقي أكثر من الهداية الإلهية، وهو الأمر الذي يجعل المرء يتساءل عما إذا كان للإلهي أي مستقبل على الإطلاق:

«هل ينبغي علينا أسلمة المعرفة وفقًا لخطاب الوحي، أو هل ينبغي علينا التفكر في الإسلام في سياق السعي العالمي من أجل المعنى؟ إنّ العديد من السبل مفتوحة، مرة أخرى، دعونا نستكشفها بثقة وأمل ووضوح»[3].

إذا قبلنا فكريًا بالخيار الأشد حيوية أنّ جميع معارفنا تخضع للتفسير، إذا قبلنا أننا لسنا إلا «سِير ذواتنا» حينما نعزم على بناء أية أطروحة، بالطبع فإنه يجب قبول أيضًا أنّ هذا العمل هو بالمثل كذلك: «تفسير»، هو ممارسة وجودية. هناك حتمية في المشاركة المتفاعلة للمفسر في إنتاج المعنى طالما أنه متلقي النص، كما أنّ استخراج المعنى منه لا

---

(1) Arkoun (1987b) in Kurzman, Charles. 1998. **Liberal Islam: A Source book**. Oxford University Press. UK, p 220.

(2) Ibid.

(3) Ibid. p 221.



ينوجد كمشاريع منفصلة. إنّ التلقي والتفسير هما دائمًا جزئيان. ومع ذلك، إنّ هذا بعيد كلّ البعد عن قول إنّ «كل شيء هو ذاتي، وبالتالي مفيد»، وهو القول الذي يعبر عن رؤية ليست متبناة هنا في هذا الكتاب ولا حتى نيتشه قد تبناها. ووفق الرؤية اللغوية، فإنّ هذا من شأنه الانجرار في فعل «التشوش الهرمونيتكي»، حيث يسمح لأي شخص بالنوم مع النص. وهناك نقطة ما يزال يتعين النظر فيها وهي تحديد المدى الذي تكون فيه تفسيرات معينة، وتعبيرات معينة عن الإرادة إلى القوة، أكثر تماسكًا وتعزيزًا للحياة من تفسيرات وتعبيرات أخرى. وأبعد من ذلك، يجب على القارئ، في محاولة لتحديد ما الذي يمكن قوله عن الإسلام وفق شرطه الفلسفي السياسي، أنْ ينظر باتجاه الوعي الإسلامي الجمعي، أنْ ينظر إلى سلسلة البارادايمات التي قولبت السياق الاجتماعي التاريخي لما ندعوه بـ«الإسلام». **إنّ قبول التنوع في الإسلام لا يغير من حقيقة أنّ البارادايمات موجودة.**

إنّ القرآن، بالطبع، في «النضال من أجل المعنى» هامّ جدًّا، إلا أنّ محمدًا أيضًا هو وسيط رئيس: «إنه من أجل بلوغ «المعنى الحقيقي» للنص كما قصده الله، فإنّ العديد من المسلمين سيسألون في الواقع: «ما الذي فهمه محمد من خلال النص؟»». هذا، إذن، اتجاه واحد يتوجب علينا اتخاذه، لكن أيضًا يتوجب علينا الذهاب أبعد من ذلك، وهذا يعود إلى أنه لكي نفهم عقل النبي (وفي الشكل نفسه يجب أنْ نفهم عقل الله من خلال النبي)، يتوجب علينا درس البيئة الاجتماعية والتاريخية والثقافية في ذلك الوقت، ذلك أنّ النبي هو نتاج مدينة مكة، وكذلك نتاج الصحراء، في عصر الجاهلية.

إنّ مرجع المسلمين الذي لا جدال فيه هو القرآن، وكذلك أيضًا، بالنسبة للمسلمين من السنّة، وكذلك مرجعهم سنة النبي، وهذان المرجعان يبقيان معيار تحديد الإسلام عبر - التاريخي. ومع ذلك، فإنّ الماضي ليس هو «الماضي» بهذا الشكل، إلا أنه يتقاطع ويشترك مع الحاضر. وفي تفسير التراث، مثل الإسلام، فإنّ فهم معناه ليس خاليًا من القيمة: فكل مفسر يدخل في عملية من التفسير مع بعض أفهام وافتراضات مسبقة في النظر إلى ذلك التراث، ذلك أنه «**لا يوجد تفسير بريء، وليس هناك كذلك مفسرٌ بريء، وليس هناك نص بريء**»[1]. إن أية محاولة في الفهم هي مشروطة بـ«التعددية الراديكالية للغاتنا المختلفة وغموضنا في كل تواريخنا»[2].

(1) Tracy (1987), **Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope**, p 79.

(2) Ibid. p. 82.



إنّ أي فعل في التفسير هو مشاركة في العملية اللغوية والتاريخية وتشكيل التراث، وتحدث هذه المشاركة في وقت معين ومكان معين، سواء أكان هذا يقتضيه العمل مع القرآن أو مع سنة النبي، أو أنْ يبقى المفسر مع التاريخ المبكر للإسلام («سردية العصر الذهبي») داخل «السجن» والثقافة والتراث. يجادل معظم الفكر الإصلاحي في الإسلام أنه يتوجب على المسلمين العودة إلى «الإسلام النقي» وحصر تلك السنوات الفاصلة. لكن رغم ذلك يبقى السؤال: كيف يتم ذلك حقيقة؟ إنه من حيث «العودة إلى القرآن»، فكما تبين في هذا الفصل، فإنّ تفسير النص لا يمكن أنْ يكون مستقلًا تمامًا عن إنتاجيته التاريخية. وبالمثل، فإنّ «العودة إلى العصور الذهبية» تفترض أنّ هذا العصر الذهبي هو ظاهرة غير متجسدة تدور وتنتظر أنْ تُلتقط من السماء. فمن غير الممكن ببساطة «حصر» أو تجاوز السنوات الفاصلة، العودة إلى الرحم الذي ولد مرةً. وعلى العكس من فضل الرحمن، فإنّ المنهج الدرسي لأركون متجذرٌ في التعددية. وقد جادل بأنّ أوجه التماثلات في التطورات اللاهوتية والفكرية بين الديانات الإبراهيمية يجب أنْ تكون أساسًا جديدًا للحوار[1]. ومع ذلك، تبقى هناك خطورة وهي أنْ تؤدي التعددية إلى ذاتوية مريحة: إذا كان من المريح تفسير الإسلام على أنه ديمقراطي، إذن هو ديمقراطي، وإذا كان من المريح تفسير الإسلام على أنه يدعم حقوق المرأة، إذن هو يدعم حقوق المرأة. ومن جهة أخرى، فإنّ النزول إلى الطريق الأصولي في البحث عن الحقائق الفردية يفتقر إلى المصداقية الفكرية.

كم لدينا من الحرية لتفسير معنى التراث؟ الإغراء قوي، كممارسة فكرية، في اختيار عدد قليل انتقائي من آيات القرآن، وأحاديث نبوية مريحة، وسلسلة من السوابق التاريخية، ومن ثم بناء نقاش من أجل، مثلًا، توافق الإسلام مع حقوق الحيوان. إنّ ذلك سيكون بالتأكيد صعبًا، لكن ليس (يشك المرء) مستحيلًا. لكن هذا ليس طرحًا أصوليًّا، كما أنه ليس في مسار الاختيار والانتقاء لملاءمة الظروف. بل إن ذلك بالأحرى، محاولة لتشييد أساس لـ«الحقيقة»، و«الحقيقة» بالمعنى النيتشوي. وبمواجهة عدد من البارادايمات للإسلام البدئي، وترسانة من المصادر الإمبريقية، ما الذي بإمكاننا أنْ نستنتجه حول الإسلام والدافع السياسي؟

(1) Arkoun (1987a).



القرآن بوصفه واجبًا أخلاقيًا

إلى أي مدى يمكن لنا أن نفسر القرآن على أنه يقدم واجبًا أخلاقيًا؟ أي بمعنى، ما هو المطلوب من المؤمن من حيث الواجب والأخلاقية، وعلى نحو أكثر تحديدًا، من حيث الواجب السياسي؟ هناك اصطلاحات معينة يحتويها القرآن، حيث تحتاج إلى أنْ يُنظر لها بتفصيل كبير. وهذه الاصطلاحات هي: **التقوى** (المسؤولية والوعي في العلاقة بوجود الله)، **والتوحيد** (وحدانية الله)، **والناس، والمستضعفون في الأرض، والعدل والقسط، وأخيرًا الجهاد.**

التقوى:

أصل كلمة التقوى من الجذر العربي «وقي» والتي تعني حرفيًا «الاتقاء» و«الاحتراس ضد» و«الانتباه» و«الحفظ»؛ وقد استخدمت لفظة التقوى في القرآن وفق كل هذه المعاني[1]. وربما يمكن تحديدها وفق المعنى القرآني: «الانتباه والاستجابة إلى صوت وعيك حيث إنك مسؤول أمام الله». ووفقًا لجفري، إنه من بين جميع المصطلحات الأخلاقية الواردة في القرآن «فإنّ الاصطلاح الأكثر تطبيقًا والأكثر شمولية هو اصطلاح التقوى»[2]. لا تقف مسؤولية الإنسان فقط تجاه الله، بل أيضًا تجاه كل البشرية[3]. ويربط القرآن التقوى بالإيمان بالله[4]، ويعتبر بلوغها كهدف من أهداف عبادة الله[5]. إنّ الناس الذين لديهم تقوى يتقارنون على نحو مفضل مع أولئك الذين يفضلون على نحو كبير الأهداف قصيرة الأمد[6]. وعلى أية حال، ما هو أكثر أهمية في هذا السياق هو ربط القرآن بين التقوى والأشكال المختلفة للتفاعل الاجتماعي، وبخاصة المشاركة[7]، والوفاء

(1) انظر القرآن على سبيل المثال في سورة آل عمران، الآيات: 25، 120.

(2) Jafri, S.H.M. 1980. **Particularity and Universality of the Qur'an with Special Reference to the Term Taqwa**. Proceedings of the International Congress for the Study of the Qur'an. Australia National University. Australia, pp 113–29, p 127.

(3) سورة الليل، الآيات: 4–10 وسورة الحجرات، الآية: . 13

(4) سورة يونس، الآية: 63 وسورة النمل، الآية: 53 وسورة فصلت، الآية: 18.

(5) سورة البقرة، الآية: 21.

(6) سورة النساء، الآية: 77 وسورة الأنعام، الآية: 32 وسورة يوسف، الآية: 57.

(7) سورة الليل، الآية: 5 وسورة الأعراف، الآيتان: 3–152.



بالعهود[1]، واللطافة[2]. يمضي القرآن بعد الأمر بـ﴿ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾[3] بالقول من ثم ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[4].

التوحيد:

يعني التوحيد (من الجذر «وحّد») «أنْ يكون وحدة»، «الواحد»، «وحدة متكاملة». وقد وُصف التوحيد بأنه «أساس ومركز والغاية القصوى للعبادة [الإسلامية]»[5]. ومن الناحية السياسية، فقد استخدم اصطلاح التوحيد على نحو متكرر خلال العقود القليلة الماضية بين النصراء والدعاة السياسيين. وعلى نحو رئيس، فقد كان هناك من بين أولئك الذين يدعمون ويدعون إلى التوحيد بوصفه نظامًا اجتماعيًا وسياسيًا شاملًا، علي شريعتي ومجاهدو خلق في إيران. فقد رأوا في التوحيد (النظرة عامة) بأنه متناقض مع ضيقي الأفق المرتبطين بالاستغلالية والاستهلاكية والتمييزات الطبقية. وقد تم الجدل بأنّ «روح التوحيد» تشجع على الشعور الجماعي بالعدالة وحرية الناس والتقوى. ووفق تفسير القرآن، فإن ذلك تبني واعتماد هرمونيتكا فضل الرحمن في النظر للنص ككل، حيث إنه «روح» القرآن.

الناس:

تشير لفظة الناس (من جذر «نوس») إلى البشر كمجموعة اجتماعية و«بشرية» والتي قامت في «عالم التوحيد حيث الله والناس والطبيعة يقدمون انسجامًا هادفًا وذا مغزى»[6]. وقد نُظر إلى البَشرية على أنها مركزية في القرآن، وذلك لأنّ الله قد اختار البشرية لأنْ يكونوا أولياءه ووكلاءه[7] على الأرض، كما أنّ لديها «روح» الله[8]. هكذا، فإنّ البشرية

(1) سورة آل عمران، الآية: 76 وسورة الأعراف، الآية: 52.

(2) سورة آل عمران، الآية: 172 وسورة النساء، الآية: 126 وسورة المائدة، الآية: 93 وسورة النحل، الآية: 127.

(3) سورة آل عمران، الآية: 102.

(4) سورة آل عمران، الآية: 104.

(5) Royster, James. 1989. **Configurations of Tawhid in Islam**. Muslim World77, pp 28 – 42, p 28.

(6) Shariati, Ali. 1980. **Marxism and Other Western Fallacies**.Mizan Press. USA p 86.

(7) سورة البقرة، الآية: 130.

(8) سورة الحجر، الآية: 29 وسورة السجدة، الآية: 9 وسورة ص، الآية: 72.



هي الموهوبة الثقة العظيمة[1]، فضلًا عن قيادة القوة الكبرى[2]. وقد استخدم اصطلاح «الناس» كدعوى عامة لدعم الأقليات المسلمة العامة[3]، هذا رغم أنّ المدى الذي تعني فيه الولايةُ السيادةَ السياسية هو مختلف فيه.

المستضعفون في الأرض

يشير اصطلاح مستضعف (من الجذر «ضعف») إلى شخص ما مقموع أو نظر له على أنه الضعيف الذي ليست لديه أية قيمة، وبالتالي يُعامل وفق الأسلوب المتغطرس. إنّ المستضعفين هم هؤلاء من الناس الذين لديهم مكانات «دنيا» في المجتمع والمعرّضين للقمع والمهمشين و/أو المقموعين وفق المعنى الاجتماعي الاقتصادي. يحتاج هذا الاصطلاح لأن يتميز عن اصطلاحات أخرى استخدمت في وصف الطبقات الدنيا والفقيرة: على سبيل المثال «الأراذل»[4] و«الفقراء»[5] و«المساكين»[6]. ما يميز المستضعفين هو أنهم في مكانة من الضعف كنتيجة لسلوك أو سياسة الغطرسة والمستكبرين. ويقدم القرآن عددًا من التقابلات أو التناقضات بين المستضعفين والمستكبرين، ومنح الجهة الأولى، المستضعفين، الأفضليةَ على الجهة الثانية، المستكبرين. وهناك آية غالبًا ما تروى في القرآن، فالمظلومون هم ما يلي:

﴿ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ * وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَنُرِىَ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَحْذَرُونَ ﴾[7].

إنّ هذه الآية من سورة «القصص» التي تخبر عن قصة هروب الإسرائيليين من الظلم في مصر، وقد اعتبرت بكونها مثالًا على فضل الرب بما يخص المظلومين، بغض النظر عن إيمانهم.

(1) سورة الأحزاب، الآية: 72.

(2) سورة النساء، الآيتان: 32-33 وسورة النحل، الآيات: 12-15.

(3) على سبيل المثال أثناء سياسة التمييز العنصري في جنوب أفريقيا، انظر، Esack, Farid. 1997. **Qur'an, Liberation and Pluralism**. One world. UK.

(4) سورة هود، الآية: 27 وسورة الشعراء، الآية: 70 وسورة الحج، الآية: 5.

(5) سورة البقرة، الآية: 271 وسورة التوبة، الآية: 60.

(6) سورة البقرة، الآية: 83 والآية 177، وسورة النساء، الآية: 8.

(7) سورة القصص، الآيتان: 5-6.



العدل والقسط:

يستخدم القرآن اصطلاحين للإشارة إلى العدالة: «العدل» و«القسط». ويعني العدل «أنْ تعمل بتساوٍ، أو بإنصاف أو بحق»[1]، بينما يعني القسط (من «قسَطَ») «الإنصاف»، «العدالة» أو «إعطاء الرجل أو المرأة حقهما وما لهما»[2]. وكلا هذين الاصطلاحين قد استخدما على نحو متبادل في القرآن بما يخص العدالة، حيث يؤسس ذلك النظام الطبيعي للعالم: ﴿وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[3]. وهنا، نجد أنّ العدالة قد تساوت بالحق[4]، ويمكن النظر إلى فهمها على أساس التوحيد كما في الآتي:

﴿ٱلرَّحْمَٰنُ * عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ * خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ * عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ * ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ * وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ * وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا۟ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا۟ ٱلْمِيزَانَ ...﴾[5].

تضع هذه الآيات البشرية ومهمة تحقيق العدالة ضمن سياق المسؤولية تجاه الله (التقوى) والنظام الموجود في الكون (التوحيد).

ويرى الله الظلم على أنه انحراف عن النظام الطبيعي، ولا يخالف القانون الطبيعي للأكويني (توما الأكويني. م.). لكن، وكما هو الحال مع نظرية القانون الطبيعي للأخلاق، فإننا نُواجه بمشكلة «ما هي العدالة؟»، هل يمكن تحديدها من خلال هرمونيتكا كلانية للنص؟

الجهاد:

يعني الجهاد حرفيًا «الكفاح» أو «بذل المجهود»، رغم أنه أيضًا قد عنى «تقديس القتال»[6]. إنّ القرآن نفسه يستخدم الاصطلاح في سياقات مختلفة، بما في ذلك سياق

---

(1) Lane, E.W. 1980. **Lane's Arabic-English Lexicon**. Librairie du Liban.

(2) Ibid.

(3) سورة الجاثية، الآية: 22.

(4) سورة الزمر، الآية: 69.

(5) سورة الرحمن، الآيات: 1-9.

(6) Schleifer, Abdullah. 1982. Jihad: Sacred Struggle in Islam. **Islamic Quarterly** 28 (1) pp 118 – 31, p 122.



الحرب[1]، لكن أيضًا يستخدمه ككفاح روحي[2]. يفترض الجهاد أنّ الحياة البشرية هي في الأساس قضية عملية، والثيولوجيا تتبعها. ورغم أنّ الاصطلاح هذا غالبًا ما استخدم (وقد عرف جيدًا في الغرب بهذا الشكل) للإشارة إلى الحرب، إلا أنّه يستخدم كذلك على نحو شائع بواسطة المسلمين الذين يربطون بين الاصطلاح وبين القتال ضد القهر والظلم؛ وفي هذا المعنى، الجهاد يتساوى مع العدل والقسط.

الإيمان والكفر:

يعتبر اصطلاحا الإيمان والكفر من أشد الاصطلاحات إثارةً اللذان يستخدمان على نحو متكرر في القرآن. يعني الإيمان «الاعتقاد»، بينما يعني الكفر عكس ذلك (أي اللاإعتقاد). ووفق الخطاب الإسلامي، فإنّ الإيمان قد استُبدل بالإسلام، رغم أنّ اصطلاح الإسلام استخدم في القرآن فقط ثماني مرات وذلك مقارنة مع استخدام الإيمان خمسًا وأربعين مرة. وإضافة إلى ذلك، فقد وردت ارتباطات واشتقاقات إيمان ومؤمن، بأشكال مختلفة، أربعين مرة. وتكتسي هذه الاصطلاحات أهمية شديدة في الخطاب الحديث بسبب الطريقة التي يتم استخدامها فيها في أية قضية تتعلق بمسائل الحوار بين الأديان أو النقاشات حول التعددية. وفي هذا المنحى، فإنها ذو أهمية كبيرة في هذا الكتاب. إلا أنّ المسألة التي تحتاج إلى نظر، على نحو أقصى، هي ما يعنيه الإيمان والكفر بما يخص جماعات محددة، والدرجة التي لا يجتمعان فيها ولا يلتقيان.

ويمكن الإشارة إلى نقطة وهي أنّ الطريقة التي يستخدم فيها اصطلاحا الإيمان والكفر اليوم تختلف نوعًا ما عن الطريقة التي تم فهمهما بها في الأصل. فغالبًا ما يتخذ فهم اليوم أنّ الإيمان يساوي المسلم، والكفر يعني اللامسلم؛ وهو الأمر الذي جعل هذه الألقاب تأخذ منحى متحجرًا بحيث ليس هناك من سماح لأية درجة مرونة أو انسياب أو تغيير. بيد أنّ عددًا من العلماء (من الذين يتبنون مقاربة هرمونيتكية في درس الاصطلاحين وفق السياق الزمني الذي تم فيه التلفظ بالقرآن) قد حاولوا إظهار أنّ هذه الاصطلاحات هي خاصيات ديناميكية ومتغيرة أكثر منها اعتبارها أنها تأخذ معنى راسخًا.

وقد قدّم ويلفريد كانتويل-سميث Wilfred Cantwell-Smith بأنّ الرب بكونه «معنيٌّ

(1) سورة النساء، الآية: 90 وسورة الفرقان، الآية: 52.

(2) سورة العنكبوت، الآية: 8 وسورة لقمان، الآية: 15.



بأشياء يفعلها الفرد، ومعني بالأشخاص الذين يفعلون ذلك، لا أنه معني بكيانٍ مجرد [يدعى العقيدة]»[1]. وتماشيًا مع الاعتقاد الإسلامي في التقوى، والجهاد خاصة، فإنه لا يمكن أنْ تكون كاملًا ووافيًا في أنْ تكون مسلمًا لمجرد أنّك مسلم من الولادة. وفوق ذلك، وتماشيًا مع اعتقاد العدل والقسط، فإنّ اللامسلم لا يمكن إدانته لمجرد أنه ليس مسلمًا [في الولادة]. وفي الحقيقة، فإنّ الفكرة التي تقول إنّ الإسلام القرآني ليس مخصصًا بالنسبة للمسلم، تجد لها تعاطفًا بين علماء الدين الإسلامي؛ إنّ الاعتراف بإمكان الخضوع إلى «الله»، بطرق الناس الخاصة، وخارج مؤسسة الإسلام، لها عدد من المؤيدين، فمثلًا Sayyidain[2] والطالبي[3] وإنجينير[4] وحنفي[5] وفضل الرحمن[6] وأيوب[7] وفاروقي[8]، على سبيل المثال لا الحصر. وأفضل من لخص هذه الرؤية هو ما قدمها ترول Troll الذي بيّن أن عددًا من العلماء يقرون بأنّ:

«الإسلام البدئي والكوني، أي موقف المستسلم إلى مطلق في تآخ مشترك، يمكن الكشف عنه بتبصر والإقرار به في الرموز والأنماط الأكثر تنوعًا في الاعتقاد والعمل، في أديان وأيديولوجيات الماضي والحاضر... إنّ أي مُخلِص يستجيب إلى الدعوة من الغموض الخفي، مصدر الوجود، يدرك الإسلام الوجودي والشخصي»[9].

---

(1) Cantwell-Smith, Wilfred. 1991. **The Meaning and End of Religion**. Mentor Books. USA p 111.

(2) Sayyidain, K.G. 1972. Islam's Quest for Religious Unity. **Islam and the Modern Age3** (4) pp 1 – 21.

(3) Talbi, Mohamed. 1981. **A Community of Communities: The Right to be Different and the Paths to Harmony**. Encounter77 and Talbi, 1985. Religious Liberty: A Muslim Perspective. **Islamochristiana11**, pp 99 – 113.

(4) Engineer, Ali Asghar. 1982. On Developing Liberation Theology in Islam. **Islam and the Modern Age13**, pp 101 – 25.

(5) Hanafi, Hassan. 1988. **Theory and Practice of Liberation at the End of the XXth Century**, International Foundation for the Rights and Liberation of Peoples. Belgium.

(6) Rahman, Fazlur. 1983. Some Key Ethical Concepts of the Qur'an. **Journal of Religious Ethics2**, pp 170 – 85.

(7) Ayoub, Mahmoud. 1989. Roots of Muslim-Christian Conflict. **Muslim World79**. pp 25 – 45. And Ayoub, 1991. Islam Between Tolerance and Acceptance. **Islam and Christian-Muslim Relations**, pp 171 – 81.

(8) Faruqi, I. 1983. Coalescence of Universalism and Particularism in the Qur'an. **Islam and the Modern Age**, February, pp 27 – 40.

(9) Troll, Christian. 1987. The Qur'anic View of Other Religions: Grounds for Living Together. **Islam and the Modern Age18**(1), pp 5 – 19 p 15.



بالطبع، الآن إنّ هذا «الإسلام الوجودي والشخصي» يشير إلى طبقة متعددة الألوان، هذا رغم أنه بإمكاننا هنا أنْ نرى وعيًا في التمييز بين الإسلام التاريخي وبين الإسلام عبر-التاريخي (أو «البدئي»). وإضافة إلى ذلك، فكما أنّ القرآن يدين بوضوح الكفر في العديد من النصوص، فإننا محتاجون لأنْ نكون واضحين بشأن هؤلاء الذين يُشار إليهم بـ«الكفر» وفق المعنى «البدئي» أو عبر-التاريخي، وهو الأمر سنعود إليه في وقت لاحق.

الإيمان:

لكن وقبل ذلك، يمكن القيام بمحاولة لوضع القرآن في السياق الزمني الذي تلفظ به وتلاه النبي، وذلك من خلال النظر بالتفسير الممكن لكلمة إيمان (واسم فاعلها مؤمن)، بدلًا مما يفهمه العالم المعاصر بخصوص كلمة «مسلم». وثمة مقطع رئيس في القرآن، في هذا الصدد، يقدم المعنى الأوضح في تعريف المؤمن:

﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ * أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴾[1].

أولًا، فإنّ هذا المقطع يتحدث عن «المؤمنين الحقيقيين» [في الترجمة الإنكليزية للآية ترد هكذا: «إنما المؤمنون الحقيقيون...» م.]، وهذا ما يشير إلى أن هناك «درجات» مختلفة من المؤمنين؛ وبالتالي، لا يكفي الأمر ببساطة أنْ يولد المرء مؤمنًا أو أنْ يعلن الخضوع لله، ولكن لأنْ يكون «مؤمنًا حقيقيًا»، فإنّ هذا يرتبط أنْ يقوم بأفعال. الإيمان إذن خاصيةٌ ديناميكية حيث يمكنها أنْ تنمو أو تتقوى. هناك علاقة وثيقة بين الإيمان والعمل الصالح، وتحديدًا في هذه الحالة، الثقة في الله، والصلاة الدائمة وتقديم بالزكاة. إنّ هذا النص هو في بداية سورة «الأنفال» التي تتعامل على نحو كبير مع حدث معركة بدر في سنة 623 م. ويعتبر هذا النص على نطاق واسع بكونه توبيخًا لبعض صحابة محمد الذين كانوا يطلبون الكثير من غنائم الحرب (الأنفال) أكثر مما اعتبره محمد مناسبًا. وبعد الإخبار بأنّ الغنائم تنتمي إلى المجتمع ككل، فإنّ الصحابة قد تم تذكيرهم بطبيعة الإيمان والذي كان قد ضعف بسبب جشعهم.

(1) سورة الأنفال، الآيات: 2-4.



ووفق إيتمولوجيا (أصول) كلمة الإيمان، فإنّ كلمة «إيمان» هي مصدر الصيغة الرباعية من الجذر آمن. ويعني الجذر «كونه مؤمّنًا» أو «يثق في» أو «التحول إلى»، حيث يأتي منه معناه «الإيمان الخير» و«الصدق» و«الإخلاص» و«الولاء». إنّ الصيغة الرباعية آمن amana (وهي في الحقيقة ثلاثية. م.) لها معنى مزدوج «أنْ تومن» و«تمنح المرء الإيمان»[1]. ومعناه الرئيس «أن تصبح حقيقيًّا بالثقة من حيث الناحية التي يثق بها الرب بامرئ بواسطة إيمان قوي وثابت بالقلب؛ وليس إعلان الإيمان باللسان فقط»[2].

وقد ورد الاصطلاح جنبًا إلى جنب تنويعاته حوالي 200 مرة في القرآن، وغالبًا كجزء من التعبير «يا أيها الذين آمنوا..» (خمسًا وخمسين مرة). وفي معظم الحالات، فإنه يشير إلى أتباع محمد، ومع ذلك، فإنه يشير أيضًا إلى موسى وأتباعه في إحدى عشرة حالة، وإلى أنبياء آخرين وأتباعهم في اثنتين وعشرين حالة. وكما يقرّ فضل الرحمن «الإيمان هو فعل القلب، منحٌ وتسليمٌ للنفس إلى الله ورسالته وبلوغ السلام والأمن والتحصن ضد المصائب»[3].

أما الدرجة التي يكون فيها الإيمان ظاهرة ديناميكية، ففيها جدالات بين العلماء، مثلًا يتخللها المحاولة بواسطة أبي حنيفة في استخدامه المنطق الأرسطي، حيث إنّ الإيمان ليس موضوعًا في الزيادة أو النقصان، بل إنّ ضعفه هو زيادة في الكفر، بينما يكون تعزيزه دليل على انخفاض في الكفر، وهو الأمر الذي يقضي السماح لك أنْ تكون في الوقت نفسه مؤمنًا وكافرًا![4]. وهناك حديثان رواهما البخاري ومسلم: بأنّ أدنى الإيمان سيحفظ المرء في الآخرة حيث إنّ «الإيمان بضع وستون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان»[5]. وقد اعتُبر أنّ الغالبية العظمى من المسلمين لا تفي بالمعايير المنصوص عليها في القرآن في [سورة الأنفال، 8: 2-4]، رغم أنهم ما زالوا يمتلكون إيمانًا. وبالتالي، فالإيمان يوجد بمستويات مختلفة ويعتمد على التفاعلات الاجتماعية والشخصية وأفعال الفرد. ما يثير الاهتمام هو ضرورة أنْ يتصرف

(1) Esack, Farid. 1997. **Qur'an, Liberation and Pluralism**. One world. UK p 117.

(2) Lane, E.W. 1980. Lane's Arabic-English Lexicon.Librairie du Liban, I, p 7.

(3) Rahman (1983) p 171.

(4) المادة الثانية في وصية أبي حنيفة، انظر Esack (1997) pp 119 – 20.

(5) Quoted from Esack (1997) p 120.



المرء بأسلوب معين، وتجنب الأخطاء المختلفة والعيش في الروح التي غرسها القرآن - حتى ولو كان هذا إماطة الأذى عن الطريق - لا الانخراط بكل تفانٍ في مجموعة من التراثات والطقوس. إنّ الإيمان هو السمة الفاعلة للشخصية، وذلك في تناقض مباشر مع الكفر، وذلك لأنّ «السياق الذي يرد فيه «رفضوا [الكفر]» يظهر أنه وفقًا للقرآن، أن «تكفر» يعني موقفًا فاعلًا تجاه الحياة ككل...إنّ عكس الإيمان هو سمة فاعلة للشخصية، سمة الغفلة والازدراء والتكبر»[1].

الكفر:

يمكن التأكيد على أفضل فهم لما يعنيه الإيمان من خلال مقابلته مع عكسه، أي الكفر (من الجذر كفر). وأفضل توضيح لهذا هو ما ورد من خلال الآيتين التاليتين:

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقۡتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيۡرِ حَقٍّ وَيَقۡتُلُونَ ٱلَّذِينَ يَأۡمُرُونَ بِٱلۡقِسۡطِ مِنَ ٱلنَّاسِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴾[2].

الكفار هنا هم أولئك الذين «يَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ»، ومن هنا الربط مع الأفعال الاجتماعية والسياسية للسياق اليومي. كما أنّ تعبير «الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ» هو إحدى الطرق لوصف «غير المؤمن» في القرآن الذي يستخدم بعض صيغ كلمة كفر. وهناك بعض الصيغ الأخرى وهي اسم الفاعل، كافر، والجمع كفّار أو كافرون. وقد أصبح مصطلح الكفر في الخطاب الإسلامي الاصطلاحَ الأكثر ارتباطًا بما هو ممقوت في «الآخر»، غير المؤمن، وأصبح الاصطلاح يشير إلى الإساءة في العديد من اللغات. ويعني الكافر الشخص الذي «تلقى خير الله، ولا يظهر أي علامة من الامتنان في سلوكه، أو يتصرف بروح تمردية ضد خيره»[3]. وفي الحقيقة، فإنّ إيسوتزو قد أظهر أنه بينما تتضمن كلمة الكفر نفسها على عنصر مهم من اللاإيمان «فإنه يجب تذكر أنّ هذا ليس

---

(1) Izutsu, Toshihiko. 1966. **Ethico-Religious Concepts of the Qur'an**. McGill University Press. Canada, pp 119 – 20.

(2) سورة آل عمران، الآيتان: 21-22.

(3) Isutzu (1966) p. 120.



العنصر الوحيد الرئيس السيمانتيكي للكلمة، ولا حتى المعنى الأصلي»[1]، وفي الحقيقة إنّ «النواة الحقيقية ...لبنيتها السيمانتيكية لم تكن «اللاكذب»، بل الأحرى «الجحود» أو «نكران الجميل»[2].

هناك العديد من الأمثلة في القرآن، حيث يتم استخدام الكلمة للإشارة إلى الجحود[3]، وغالبًا ما استخدمت بعكس الإيمان، وهو الأمر الذي قاد إيسوتزو إلى أنْ يقول إنّ كلمة الكفر تعني اللامؤمن «وهذا بسبب أنّها ترد في كثير من الأحيان على النقيض من كلمة مؤمن»[4]، وإذا «كانت طبيعة الكلمة بهذا الشكل حيث يتم استخدامها بتواتر على نحو ملحوظ في سياقات محددة إلى جانب نقيضها، فإنه من الضروري اكتساب قيمة سيمانتيكية واضحة من هذا المزيج المتكرر»[5]. ومع ذلك، حتى لو كانت كلمة الكفر مناقضة لكلمة الإيمان، فإنّ هذا لا يزال يعبر عن موقف واعٍ وفعل؛ فلا يكون المرء ببساطة غير مؤمنٍ لأنه ولد ولادة غير مسلمة. وكما يوضح محمد أسد:

«لا يمكن مساواة مصطلح الكافر ببساطة (كما يفعل الثيولوجيون المسلمون في العصور ما بعد الكلاسيكية وتحديدًا معظم المترجمين الغربيين للقرآن) مع «اللامؤمن» أو «الفاسق» على نحو خاص ومقصور لشخص يرفض نظام العقيدة والشريعة الذي يقول به القرآن والذي أسهبت به تعاليم النبي ـ لكن يجب أنْ يكون له معنى أوسع وأكثر عمومية»[6].

ومن المثير للاهتمام بالمعنى الواسع جدًّا في استخدام اصطلاح الكافر بوصفه «الرافض للإيمان»، أنّ هذا كان أول ما طُبق على بعض المكيين الذين أهانوا محمدًا، ولاحقًا طُبق في المدينة عل مختلف عناصر أهل الكتاب كذلك. وفي هذا المعنى، فإنّ الكفر هو أكثر من موقف، مثل الغطرسة وسلوك الإهانة والقهر والظلم ...إلخ[7]. إنه ليس سلبيًّا فقط،

(1) Isutzu (1966). p 126.

(2) Ibid.

(3) على سبيل المثال انظر الآيات في القرآن، سورة البقرة، 2: 153 وسورة إبراهيم، 14: 7 وآية 15 وسورة الشعراء، 26: 57,18 وآية 85 وسورة النمل، 27: 40 وسورة العنكبوت، 29: 66 وسورة الروم، 30: 33 وسورة الزمر، 39: 7.

(4) Isutzu (1996) p 26.

(5) Isutzu, Ibid.

(6) Asad, Muhammad. 1980. **The Principles of State and Government in Islam**. Dar-al-Andalus. Gibraltar p 907.

(7) Esack (1997) p 137.



إلا أنه يشير أيضًا إلى أولئك، مثلًا، من الذين ارتكبوا أفعالًا أو حاولوا القيام باغتيالات للأنبياء[1]، أو حاولوا تدمير رسالة محمد[2]، أو رفضوا إنفاق أموالهم على الفقراء[3]، أو وقفوا في وجه الضعفاء[4]، أو وقفوا صامتين في مواجهة الشر والظلم[5]. وبالتالي، بهذا المعنى فإنّ المؤمن يمكن أن يكون كافرًا!

ومع ذلك، سيكون من البعيد جدًّا اقتراح أنّ الإنسان يمكن أنْ يكون غير مؤمن بالله، ويستمر اعتباره (بسبب الأفعال التي يقوم بها) مؤمنًا، ذلك أنّ الكفر يرتبط أيضًا بإنكار تعاليم القرآن، والتي تتضمن على نحو واسع توحيد الله والكتاب المقدس ككلمة الله، وآيات الله (علامات الله في الكون م.)، والبعث والأنبياء. وبشكل أكثر تحديدًا، فإنّ القرآن يشجب، مثلًا، أفكار كفر ألوهة يسوع[6]، وأيّة محاولة في العزو إلى الله مولودًا[7]. هذه المسألة إشكالية، على أقل تقدير، مثلًا في إعلان أنّ كل المسيحيين هم كفار، وهذا يعتمد بالفعل على مدى استعداد المرء في الاعتماد أو إسناد المقاربة الهرمونيتكية إلى القرآن. سنكون ربما سمحاء وموافقين مع إسحاق فيما يلي له:

«إنه من المستحيل فصل الكفر الذي أُنكر في القرآن من المواقف الشخصية والاجتماعية لخصوم محمد كأفراد أو جماعة في مكة أو المدينة. علينا محاولة إيجاد بالضبط أين نرى مثل هذه المواقف بالنسبة للإسلام ومثل هذه الأنماط من السلوك الاجتماعي والسياسي وذلك من أجل تطوير تطبيق معاصر لاصطلاح الكفر وليس مجرد تنقلات في الألقاب»[8].

يمكن إجراء مبادرة معقولة من أجل هذا، وإسحاق من جانبه يقوم بذلك وفق الأسس التالية:

(1) سورة النساء، الآية: 155 وسورة المائدة، الآية: 70وسورة الأنفال، الآية: 30.
(2) سورة الأنعام، الآية: 26 وسورة الأعراف، الآية: 45 وسورة الأنفال، الآية: 36.
(3) سورة البقرة، الآية: 254 وسورة آل عمران، الآية: 179 وسورة التوبة، الآيتان: 34-35 وسورة فصلت، الآية: 7.
(4) سورة النساء، الآية: 168 وسورة إبراهيم، الآية: 13.
(5) سورة المائدة، الآية: 79.
(6) سورة النساء، الآية: 171 وسورة المائدة، الآية: 17.
(7) سورة مريم، الآيتان: 91-92 وسورة التوبة، الآية: 30.
(8) Esack (1997) p 139.



1- أينما يربط القرآن الكفر بالتعاليم، فإنه يقوم بذلك ضمن السياق الاجتماعي والتاريخي. ففي فترة محمد، كان الاعتقاد بوحدانية الله مرتبطًا بفكرة الإنسانية والعدالة الاجتماعية والاقتصادية. وبالتالي، فإنّ الموقف ضد التوحيد قريبٌ من إنكار الحق والمجتمع العادل:

«إنه في ضوء النقاش أنّ الاعتقادات واستحقاقاتها بالأخذ بها أنها دائمًا جوهريًّا مترابطة، فإنّ المرء لا يستطيع الإشارة إلى الكفر، أو أية فكرة أخرى، كأمر «عقيدي خالص». وهذا من شأنه تحميل العقيدة معنى لاتاريخيًّا، معنى لم يولد من خارج التفاعل الديناميكي جدًّا للوحي والمجتمع»[1].

2- يصور القرآن الكافر بأنه شخص، رغم أنه يعترف بوحدانية الله ومحمد كنبي له، فإنه لا يزال يرفض الاعتراف بذلك، إنهم يدركون الحقيقة، إلا أنهم يفضلون «إخفاء» ذلك[2].

3- يشجب القرآن الكفار بكونهم أولئك الذين أظهروا العداء للنمط الاجتماعي الذي كان محمد يحاول خلقه. «الإسلام» بهذا المعنى هو الإشارة إلى مجتمع الناس الذين يؤمنون بالروح الأخلاقية للقرآن، وبالتالي، فإنّ الكفار هم أولئك الأشخاص «اللاأخلاقيين».

4- وأخيرًا، فإنّ الكفار هم الطريق الذي هم فيه بسبب الدوافع الأنانية فيهم أساسًا، وسواء أكان ذلك بسبب المكاسب المادية ضيقة الأفق والعصبيات القبلية، أو بسبب أنّ الإسلام كان من شأنه زعزعة النظام الاجتماعي الظالم الذي كان سائدًا في ذلك الوقت. هكذا، فإن الهجوم هو على الناس المنقادين من خلال الدوافع الأنانية.

الإسلام

إنّ أهمية المقاربة الهرمونيتكية للنص (ولاحقًا التراث)، ذلك أنه سيكون من غير المناسب الافتراض أنّ الإسلام في القرن السابع هو نفسه تمامًا الإسلام اليوم، أو الافتراض أنّ الجمهور الذين كان الخطاب يتوجه إليهم في ذلك الوقت، لهم الرؤى نفسها التي يحملها جمهور اليوم. ومع ذلك، فإنّ محاولة الدخول في عالم القرن السابع في شبه الجزيرة العربية

(1) Esack (1997) p 139.

(2) Ibid.



ليس قضية واضحة المعالم، ويجب إعادة التكرير هنا أن هناك دائمًا عنصرًا في كاتب في أية كتابة (تحيزاته هو. م.)، حتى ولو ادعى المؤلف الموضوعية والنزاهة. إنه بتناول الإمكانات التي أمامنا في الفهم الهرمونيتكي للإيمان والكفر، فإن ذلك يسمح في إعادة التفكر بمسألة ما هو المعنى باصطلاح «إسلام»، وتحديدًا في سياق الدين. ويمكن أنْ نردد ما أوضحه جين سميث J. Smith الذي بيّن أن هناك «تدفق تاريخي انطوى به كلا الحركة والاستمرارية، وهذا من شأنه أخذنا من الإسلام المعنى، إلى الإسلام كـ«ما عني به»، إلى ما «يعنيه» الإسلام»[1]. إننا نتعامل مع اصطلاح حيث يوجد فيه «ديناميكية عند كلا فهم الكتاب الأفراد أو كما عُبر عن ذلك من خلال التطور التاريخي للمفهوم من عصر إلى آخر»[2].

هناك تمييز غالبًا ما تمّ تجاهله في أي دراسة للإسلام، ولكنْ يجب أن يكون واضحًا بشكل شديد. فالقول إنّ الإسلام الذي أشير إليه في القرآن كان من أجل العيش والحيوية والمجتمع المتغير، فإنّ ذلك المجتمع كان يشهد تغيرات كبيرة وراديكالية أثناء عملية استخدام كلمة «الإسلام»، وبذلك المعنى، فقد كان «الإسلام» تغييريًّا، وكان كيانًا مرنًا يخضع للتغيير التاريخي. حينما يتوضح استخدام كلمة إسلام (وبالتالي أي مصطلح آخر بما يخص هذا الأمر)، فإن ذلك يجب أنْ يؤخذ بعين الاعتبار، هذا رغم أنّ معظم المفسرين قد تبنوا الاصطلاح كما لو أنه قد طُبّق على كيان كامل ومستقر، وكما لو أنه قد طُبّق على مجتمع المؤمنين الذين كانوا دقيقين في اعتقاداتهم وكاملين في كل ناحية. وعلاوة على ذلك، فإنّ الطريقة التي استخدمت بها هذه الاصطلاحات في ذلك الوقت يجب أنْ تفهم ضمن سياق سلسلةٍ من «المعطيات» غير قابلة للتطبيق (أو حتى معلومة) اليوم. هكذا، فإنه ينبغي النظر إلى الإسلام، إذن، ليس مجرد خلال نافذات عبر-تاريخية، ولكن على نحو مهم جدًّا من خلال نافذات تاريخية، كمجتمع في مرحلته الوليدة حيث كان يمتلك افتراضات واعتقادات تنتمي إلى شبه الجزيرة العربية في القرن السابع: «لقد انخرط القرآن في علاقة ديناميكية مع سامعيه، وقد استخدم تعبيرات وفق فهم مجتمع أو أفراد في مرحلة محددة من تطورهم»[3].

(1) Smith, Jane. 1975. **A Historical and Semantic Study of the Term Islam** as seen in a Sequence of Qur'an Commentaries. University of Montana Press. USA pp 222 – 3.

(2) Ibid.

(3) Esack (1997) p 129.



وهنا يتبادر إلى الذهن المقطع الأكثر مناسبة من القرآن:

﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾[1].

لا يكفي أنْ تولد مسلمًا، كما أنه ليس من الذنب أنْ توليد غير مسلم. وحينما يأتي يوم القيامة: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[2]. إنّ الأفراد، كما الجماعات، هم كيانات متغيرة، ويجب أنْ يقاسوا وينظر لهم وفقًا لأعمالهم التي يقومون بها. وبهذا المعنى، فإنّ المفاهيم مثل، الكفر والإيمان والإسلام، هي مفاهيم مترابطة فيما بينها وديناميكية: «كل جديد يواجه أنفسنا والآخرين، كل عمل نقوم به أو نرفضه، لهو خطوةٌ في تحولنا الدائم»[3].

تعريف الآخر:

إذن، ما هو موقف المسلم في القرآن من «الآخر»؟ أولًا، ليس من السهل تحديد المعاني المختلفة للمصطلحات المستخدمة. وكما توضح معنا سابقًا، فإنّ أكثر التعبيرات شيوعًا المستخدمة في القرآن في وصف «الأنماط» المختلفة هي: «المؤمنون» و«أهل الكتاب» و«اليهود» و«المسيحيون» و«المشركون» و«الكافرون/ الكفار» و«المنافقون». كما أنّ القرآن ليس لديه كلمات نظائر بالنسبة لـ«غير المسلم» أو «اللامؤمن»، هذا رغم أنّ هذين الاصطلاحين كونهما الأكثر شيوعًا في ترجمة الكافرين/ الكفار (إلى الإنكليزية. م). وعلاوة على ذلك، فإنّ اصطلاحات «المؤمنون» و«أهل الكتاب» و«اليهود» و«المسيحيون» يستخدمون على نحو متبادل في القرآن. هذا بالإضافة أيضًا أنّ الإشارة إلى هذه المجموعات المختلفة تكون أحيانًا إشارةً إلى مجتمع محدد ضمن سياق تاريخي معين، وفي أوقات أخرى إشارة إلى المجتمع على نحو عام، وفق معنى عبر - التاريخي.

ويبدو أنه في اصطلاح «أهل الكتاب» أنّ محمدًا، في أيامه الأولى المكية، لم يكن لديه

(1) سورة البقرة، الآية: 177.

(2) سورة الزلزلة، الآيتان: 7-8.

(3) Esack (1997) p 144.



عداوة تجاه اليهود والمسيحيين فكان محمد «يعتبر أنّ مضمون الرسالة التي أتى بها هو جوهريًّا المضمون نفسه الذي تلقاه اليهود من سنوات مضت على جبل سيناء»[1]. ووفقًا لدستور المدينة (انظر الفصل السادس) [وتعرف بـ «وثيقة المدينة» م.]، فإنّ المقتطفات التالية تعطي لنا إشارة حول مسائل الاعتقاد كيف كانت تُعامل: «وَإِنَّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أُمَّةٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ، لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ، وَلِلْمُسْلِمِينِ دِينُهُمْ، مَوَالِيهِمْ وَأَنْفُسُهُمْ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَأَثِمَ، فَإِنَّهُ لَا يُوتِغُ إِلَّا نَفْسَهُ، وَأَهْلَ بَيْتِهِ»[2]. ووفقًا للروايات الإسلامية، فإنّ اليهود قد تحالفوا بالسر مع قريش، وهذا إلى جانب الانتهاكات في المعاهدة والمحاولات في الإضرار بحياة محمد، الأمر الذي قاد إلى طرد القبائل اليهودية. لهذا لم يكن هذا عائدًا إلى أسباب دينية.

وعلى الرغم أنّ المسيحيين لم يكونوا على العموم (هذا إذا كان ذلك كليًّا) لهم وجود في المدينة، فإنهم كانوا جزءًا مهمًّا من التركيبة القرآنية. وكان محمد قد التقى بنسّاكٍ مسيحيين في رحلات عمله، ومن أبرز من التقاهم هو الراهب السوري الذي عُرف ببحيرى، كما كان يوجد عبيد مسيحيون وتجار زائرون إلى مكة. وعلاوة على هذا، فإنّ الهجرات الإسلامية إلى الحبشة (كانت حينها دولة مسيحية قائمة)، قد تركت بالتأكيد انطباعًا إيجابيًّا لدى المسلمين. ومن الناحية الثيولوجية، يبدو أنّ فهم المسلمين للعقيدة المسيحية قد اعتمد على المجتمع اليهودي في المدينة، على الأقل حتى وصول وفد من مسيحيي نجران في جنوب شبه الجزيرة العربية في سنة 632. وعلى الرغم من أنهم لم يعترفوا بنبوة محمد، فإنهم مع ذلك قد صلّوا في المسجد ودفعوا الضرائب في مقابل حماية المسلمين لهم، هكذا، لينالوا مكانة أهل الذمة. لقد بقي هذا المجتمع حيًّا على الأقل إلى 200 سنة أخرى لاحقًا[3].

أما الأسباب التي تقف وراء الكثير من التركيز على أهل الكتاب، على عكس غيرها من الديانات، فتحتاج إلى درس. وعلى نحو واضح، فإن هناك سببًا مهمًّا وهو دعوى القرآن (ومحمد كذلك) عن التقارب مع الديانات من «التراث الإبراهيمي»، وهو الأمر الذي سبّب بنفسه توترًا في المجتمع الإسلامي الباكر بسبب استفحال الاختلافات فيما

(1) Rodinson, Maxime. 1980. **Mohamed**. Harmondworth. UK, p 158.

(2) Cited in al'Umari, Akram Diya. 1991. مجتمع المدينة في عصر النبوة **Madinan Society at Time of the Prophet**. Trans. by Huda Khattab. 2 Vols. Institute of Islamic Thought. USA 1, p 107.

(3) Trimingham, J.S. 1979. **Christianity Among the Arabsin Pre-Islamic Times**. Longman. UK p 307.



بينهم، إضافة إلى دعوى أنّ القرآن هو آخر و«أصح» الوحي، الأمر الذي يعني ضمنيًّا موضعة الوحي الآخر (غير القرآن م.) - أو بالأحرى إنزال وتسليم هذا الوحي - إلى مرتبة دنيا في تسلسل هرمي. يتكرس معظم القرآن، على نحو حتمي، في هذا التوتر بسبب انتشاره خلال الفترة التكوينية للإسلام. وهناك سبب آخر لهذه الهيمنة وهو أنّ المسيحيين واليهود كانا الطرفين الدينيين اللذين واجههما المسلمون في تعاملاتهم أثناء نبوة محمد. وأيضًا هناك سبب إضافي آخر في التركيز على أهل الكتاب في العالم المعاصر وهو أنّ المسلمين هم في صراع على نحو كبير مع المسيحيين (الأوروبيين والأميركيين) واليهود (الإسرائيليين)، لهذا ينظرون إلى الإشارات المرجعية عن أهل الكتاب في القرآن، وذلك لكسب إرشادٍ ثيولوجي.

ومع ذلك، ثمة عدد من المشاكل بربط أهل الكتاب في أوائل الإسلام مع المسيحيين واليهود اليوم:

1- لقد تعامل القرآن طبيعيًّا فقط مع أولئك الناس من أهل الكتاب الذين احتك بهم المسلمون الأوائل. فأنْ يتم أخذ اليهود والمسيحيين لعرب القرن السابع ومن ثم تطبيق ذلك على اليهود والمسيحيين اليوم، فإن ذلك يعني تجاهل السياق القرآني. فمثلًا، يتهم القرآن المسيحيين بالشرك بسبب عبادتهم المزعومة لثلاثة آلهة[1]، رغم أنّ هذا الاتهام ربما يكون قد جاء بسبب سوء فهم في ما المعني بالتثليث من خلال خلطه مع الثالوثية Tritheism [2] (الثالوثية مميزة عن التثليث، حيث تعني الثالوثية الإيمان بثلاثة آلهة متساوية ومنفصلة لكل واحد منها قوة وجودية منفصلة عن الآخر م.). وربما، على نحو آخر، أنّ المسيحيين أنفسهم كان لديهم تصور مختلف عن التثليث يختلف عما يُفهم به اليوم، لهذا ربما لم يكن هناك (من القرآن) سوء فهم على الإطلاق. ويجب التذكير أنّ المسيحية كانت مرنة جدًّا وقد شهدت العديد من التغييرات سواء مع الوقت أو مع إصرارها الكبير على الكونية الدوغمائية. وقد كان هناك، في الوقت الذي عاش فيه محمد، أنماطٌ كثيرة مختلفة

(1) سورة النساء، 4: 171-173 وسورة المائدة، 5: 72-73.

(2) انظر، Kung, Hans. 1987. The Dialogue With Islam as One Model. **Muslim World** 77, pp 90 ff.; Watt, W. Montgomery. 1978. Thoughts on Muslim-Christian Dialogue. **Hamdard Islamicus1**(1), pp. 21-2; Basetti-Sani, Julius. 1967. For a Dialogue Between Christians and Muslims. **Muslim World 57**, pp 188 – 93. ويمكن الإشارة كذلك إلى الموحدين الذين يعتبرون أنفسهم مسيحيين، لكنهم يرفضون فكرة التثليث.



من المسيحيين، واليهود كذلك، حيث من المفهوم الأخذ بعين الاعتبار الانعزال وانعدام المركزية التي شهدتها هذه المجتمعات.

2- ليس هناك في المدارس التفسيرية أو في التاريخ الإسلامي أو مناهج التشريع أنّ المسلمين قد قاموا بالاقتراب من الإجماع في إعطاء هوية موحدة عن أهل الكتاب. ونجد أنه في أوقات مختلفة أنّ الهندوس والبوذيين والزرادشتيين والمجوس والصابئة قد تم تضمينهم بكونهم من أهل الكتاب، وجاء هذا بالاعتماد على تفسير العلماء المسلمين أنفسهم، والأهم وفق السياق الجغرافي السياسي.

ومع ذلك، تنبغي الإشارة إلى أنّ الإسلام، من الناحية التاريخية، لم يكن عمليًّا دائمًا حرًّا عقليًّا أو تعدديًّا. ويوضح لويس غومز L. Gómez في جانب إيجابي:

«لطالما ناقش العلماء من فترة طويلة أسباب تراجع البوذية في الهند. وعلى الرغم من أن هناك إمكانًا ضئيلًا في الاتفاق على مشكلة معقدة جدًّا (حيث يكون لدينا حيالها القليل من البراهين الثمينة)، فإنّ الأسباب التي استنبطت سابقًا لم تعد مقبولة على نطاق واسع. فمثلًا، إنّ فكرة أنّ التانترا البوذية كانت «شكلًا فاسدًا» من البوذية التي تحكمت بها أو أدت إلى اختفاء البوذية، هي فكرة لم تعد مقبولة من قبل مجتمع العلماء ويتمسكون بها. كما أنّ صورة المجتمع البوذي المسالم الوديع الذي دُمّر من قبل غزو جحافل من المحاربين المسلمين هي أيضًا صورة تبسيطية. وعلى الرغم من أن الغزاة الأتراك للهند كانوا أبعد ما يكونون عن الخيرية، بيد أنّ العرب الذين احتلوا السند في سنة 711 يبدو أنهم قبلوا حالة من التعايش السلمي مع السكان المحليين. وعلاوة على ذلك، يجب على المرء أنْ يستمر في فهم لماذا اليانية والهندوسية قد نجتا من الغزو الإسلامي، في حين إنّ البوذية لم تنجُ. ربما يكون اختفاء البوذية من الهند قد تم تسريعه من خلال الغزو الإسلامي، بيد أنّ الاختفاء قد سببه أساسًا عوامل داخلية، وأهم هذه العوامل هي الاندماج التدريجي للبوذية داخل الهندوسية»[1].

ويؤكد كولك Kulke ورثورموند Rothermund على أنّ الثقافة الهندية قد أُثريت خلال الالتقاء مع الإسلام والذي فتح اتصالات جديدة مع غرب آسيا. وبالفعل، فإنّ الدول

(1) Gómez, Luis. 1989. **Buddhism in India**, in Kitagawa, Joseph M. and Mark D.Cummings (eds). 1989. **Buddhism and Asian History**. Macmillan. USA, p 95.



الإسلامية في الغرب قد نقلت أفكارًا إلى أوروبا مثل النظام العددي الهندي، وبالطبع أيضًا لعبة الشطرنج. وخلال القرنين التاسع والعاشر، يبدو أنّ الحكام المسلمين «قد اتبعوا سياسة التعايش السلمي مع السكان الهندوس. وقد قيل إنّ حكام مولتان قد حموا بعناية كبيرة حتى معبد إله الشمس في مولتان». ومع ذلك، ففي سنة 1000 يبدو أنّ هذا التعايش السلمي قد وصل إلى نهايته عندما شنّ الرجل الأفغاني محمود الغازني سلسلة من الغارات في شمال الهند، مما أدى إلى نهب وتدمير الأماكن المقدسة:

«لقد كانت ذروة هذه الحملات المنتظمة هي هجوم محمود (الغازني) على معبد شيفا الشهير في سومنات على الساحل الجنوبي من كاثيوار في غوجارات. فبعد رحلة جريئة عبر الصحراء، وصل محمود إلى هذا المعبد في سنة 1025. وتروي السجلات التاريخية أنّ 50.000 من الهنود فقدوا حياتهم وهم يدافعون عن المعبد. لقد دمر محمود شيفا لينغام Shiva lingam (الرمز القضيبي للإله شيفا. م.) بيديه، وقيل إنه عاد عبر الصحراء مع حوالي 20 مليون دينار من الذهب (حوالي 6.5 طن من الذهب)»[1].

لقد ترك محمود تأثيره الدائم على التاريخ الهندي و«دلّل على تجسيد التدمير الوحشي جدًّا والتعصب- كما هو الأمر مع أتيلا وجنكيز خان بالنسبة للأوروبيين»[2]. ومن الغريب أنّ محمودًا هذا لم يُظهر اهتمامًا في إقامة إمبراطورية في الهند، على الرغم أنه من المحتمل جدًّا أنه كان قادرًا على ذلك. فبدلًا من ذلك، اعتاد على السرقة لتحويل عاصمته غزنة إلى أرقى المدن حينها، ومحيطًا بطانته بالعلماء والشعراء. وعلاوة على ذلك، لم يكن لمحمود هناك حدود في الهجمات العسكرية ضد الهندوس فقط، حيث إنه كان مستعدًّا تمامًا لقتل المسلمين أيضًا في اعتبارهم زنادقة، مثل الإسماعيليين الذين عاشوا بسلام في مولتان. ومع ذلك، لم ينتهِ القرن الثاني عشر حتى غُزي تقريبًا كل شمال الهند وغدا تحت حكم محمد من غور.

وفي ظل الحكم الإسلامي، كان الجيش وسيلة أفضل ضد المغول (الذين بدأوا في الظهور في القرن الثالث عشر) من الأمراء الهندوس. ومما يجدر ذكره أنّ علاء الدين الذي اعتلى العرش في سنة 1296، وأراد أن يكون ألكسندر الثاني، قد قاتل بنجاح ضد حشود

(1) Kulke, Hermann and Dietmar Rothermund. 1998. **A History of India**.3rd Edition. Routledge. UK, p 154.

(2) Ibid.



الغزاة المغول، لا بل أثبت هذا أنه كان قاسيًا في الثأر، كما كان المغول أنفسهم. وبعد محاولة في غزو دلهي، سيق الآلاف من سجناء المغول إلى الموت بواسطة الفيلة بينما كانت بطانة السلطان تشاهد ذلك، لا بل نُصبَ هرم تكوّن من رؤوس المغول خارج أبواب المدينة دلهي. كما غزا علاء الدين جنوب الهند وحرق المدن ودمّر المعابد الهندوسية الكبيرة مثل معبد سريرانغم[1]. وعلى أية حال:

«على الرغم أنّ علاء الدين كان له فضل لا جدال فيه في إنقاذه الهند من اجتياح المغول لها، فإنّ الهنود طبيعيًّا قد كرهوه لأنه قمعهم بإصرار. هكذا، فإنّ المؤرخين الهنود قد انتقدوه كما انتقدوا أورنجزب Aurangzeb. بيد أنهم مالوا إلى نسيان أنّ علاء الدين كان محايدًا في ظلمه، وذلك في كون أنّ تدابيره كانت أيضًا موجهة ضد حواشيه المسلمة كما كانت موجهة ضد الوجهاء والوسطاء الهندوسيين».

وأخيرًا، وفي سياق هذه الوحشية، تجب الإشارة أيضًا إلى تيمور (1336 ـ 1405)[2]، الذي رأى نفسه بكونه عقاب الله. لقد ترعرع تيمور، وهو تركي، في الدولة المغولية، شاغيتاي Chaghaytay، في سمرقند، واستولى على السلطة في ظل انحدار إمبراطورية شاغيتاي نفسها. وقد كان متحمسًا بشأن المثالية المغولية، ومع حلول سنة 1387 كان قد غزا كل المرتفعات الإيرانية وسهول بلاد الرافدين. وفي سنة 1395 أخضع الجيش المغولي (Golden Horde) القديم في روسيا، وفي سنة 1398 نزل إلى الهند ودمر دلهي:

«انخرط جنود تيمور لمدة ثلاثة أيام في العربدة من قتل ونهب في العاصمة الهندية. وقد أبيد السكان الهندوس، واستثني المسلمون من ذلك، عدا عن ممتلكاتهم على ما يفترض. وبالفعل، فإنّ أفعال هؤلاء المحاربين الأتراك صدمت حتى تيمور، الذي كتب في سيرته أنه لم يكن مسؤولًا عن هذا الحدث الرهيب، وأنه فقط ينبغي لوم جنوده»[3].

لماذا يصر القرآن على التوحيد؟ لقد كان هناك في السياق المكي والمديني ارتباط وثيق بين الأرثوذكسية والأرثوبراكسية Orthopraxis (اصطلاح يشير في الكنائس الشرقية إلى ممارسة الإيمان والعبادة. م.): إنّ رفض وتجاهل الله هو الذي كان يقود إلى القمع

(1) Kulke and Rothermund (1998) p 160.

(2) أفضل ما عرف به في الغرب بـ «Tamburlaine».

(3) Kulke and Rothermund (1998) p 167.



الاقتصادي والاجتماعي في مكة. كما أنّ الوحدانية هي التي تقوم بمساواة المجتمع والتوحيد والإيثار. هناك العديد من الإشارات القرآنية هنا[1]، بيد أنّ السورة 90 تبدو أنها الأكثر ملاءمة في سياقنا:

﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّمْ يَرَهُۥٓ أَحَدٌ * أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ * وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ * وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ * فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ * وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ * فَكُّ رَقَبَةٍ * أَوْ إِطْعَٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ * يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ * أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾[2].

نجد هنا أنه تم التأكيد على أنّ إنكار الله يسبب بالناس أنْ يبددوا ثرواتهم، وبأنّ الإيمان بالله كليّ القدرة يرتبط مباشرة بالضمير الاجتماعي الفاعل. إنّ الناس الذين أدرجوا في آية «فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ» هم أولئك الذين رفضوا الله، وبالتالي يعني الحرمان من الرحمة والشفقة. ما يكتسي أهمية كبرى هو أنه بالرغم أنّ اليهود كانوا أقرب إلى المسلمين، من حيث العقيدة، من الصابئة (الذين يعتقد أنهم يعبدون النجوم والملائكة)، على سبيل المثال، فإنه لطالما تم شجب الطرف الأول، اليهود، بينما الطرف الثاني، الصابئة، قد ضُمنوا من بين أهل الكتاب. هذا مثال آخر حيث إنّ الممارسة هي في الواقع أشدّ أهمية من العقيدة (الأرثوذكسية)؛ هكذا، فإنّ الصابئة في أعمالهم، يستحقون أن يطلق عليهم أهل الكتاب، في حين إن اليهود (أي اليهود التاريخيين في المدينة) ومن خلال غدرهم وخداعهم لا يستحقون هذا اللقب. إنّ مثل هذه الأفعال مثل الخيانة ليست نتيجة العقيدة، بل سوء فهم العقيدة من قبل أولئك الذين يدعون أنّهم يتبعون الكتب المقدسة، بيد أنهم في الواقع لا يتبعون ذلك؛ ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[3]. ومن هنا، نجد الارتباط الوثيق بين الإثم والجهل والدعوة الشديدة من أجل المعرفة والفهم.

القرآن واضح جدًّا في شجب «الاستثنائية» الدينية، والتي يبدو أنها ميّزت المجتمعات اليهودية والمسيحية التي واجهها محمد في الحجاز. فوفقًا للقرآن، فإنّ العديد من اليهود والمسيحيين قد اعتقدوا بأنهم لا يشبهون أي أناس آخرين غيرهم قد خلقهم الله، وأن عهدهم مع الله قد منحهم مكانة رفيعة مكّنتهم من الانخراط في الاستثناء القبلي ومعاملة

---

(1) وخاصة في السور القصيرة، انظر على سبيل المثال، سورة المطففين الآيات: 1-11 وسورة التكاثر وسورة الهمزة وسورة الماعون.

(2) سورة البلد، الآيات: 6-16.

(3) سورة البقرة، الآية: 78.



الناس خارج مجتمعهم، وخاصة الضعفاء والمستضعفين، باحتقار[1]. ويرى القرآن أنهم ادَّعوا مكانة متميزة مع الله، وذلك ببساطة بسبب حقهم الطبيعي، بدلًا من القيام بأي عمل تجاه الممارسات الاجتماعية أو السلوك الأخلاقي، حيث يؤكد القرآن في الرد على هذا بما يلي:

﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[2].

إنه الجهل الذي يقود الفرد إلى الابتعاد عن «الشرعة والمنهاج»، بصرف النظر عن الدين الذي ينتمي إليه الفرد. ما هو أشد أهمية هنا في نهاية المطاف، هو «الأعمال الصالحة»، ذلك أنهم يقولون: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[3]. بل الأحرى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾[4].

وهناك قول آخر مهم للقرآن: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[5]. وهنا نجد دعمًا واضحًا للتعددية الدينية، والذي يرتبط على نحو واضح بالخلاص. وبمقدار ما كان هناك مجتمعات أخرى تقابل المسلمين، مجتمعات لم تكن معروفة في عصر محمد، فقد امتد العلماء المسلمون بروح هذه الآية ليطبقوها على هذه الأديان؛ ومنحوهم، على الأقل نظريًا، اعترافًا اجتماعيًا ودينيًا، فضلًا عن قبول الخلاص، شريطة أنْ يتبعوا «الممارسة» الصالحة.

ويجب التشديد على أنّ القرآن يعتبر محمدًا «من بين كوكبة الأنبياء»[6]، الذين يرتبطون كلهم بالدين والإيمان. ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ ۖ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾[7]. ويضمن القرآن تاريخ العديد من الأنبياء ليشدد على وحدة الدين: حيث جاء هؤلاء الأنبياء برسالة متماثلة والتي بُلّغت

(1) سورة الأنعام، الآية: 62.

(2) سورة المائدة، الآية: 48.

(3) سورة البقرة، الآية: 135.

(4) سورة آل عمران، الآية: 67.

(5) سورة البقرة، الآية: 62.

(6) Esack, 1997. **Qur'an, Liberation and Pluralism**. p 166.

(7) سورة الرعد، الآية: 7. انظر كذلك، سورة النحل، الآية: 36 وسورة فاطر، الآية: 24.



ضمن سياق الشروط المتنوعة والمختلفة لمستمعيهم. ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[1].

بالطبع، لا تزال المشكلة قائمة، حيث كيف على الأتباع (المؤمنين) أنْ يعرفوا أنهم يعملون الخير أو الشر، وخاصة إذا (كما يرى القرآن) كانت الرسالة الأصلية قد شُوّهت؟ بكلمات أخرى، ما هي مسؤولية المسلم تجاه الأديان الأخرى، من جهة، إذا كان هناك دعوة إلى احترام التنوع الديني، بينما، من جهة ثانية، هناك بيان أنّ القرآن هو «أصح الرسائل»؟ لقد كان فضل الرحمن على حق حينما وصف موقف القرآن حول هذه المسألة بأنه «غامض نوعًا ما»[2]، وهو الموقف الذي من الصعب أنْ يفيد. فالقرآن، على سبيل المثال، يحث محمدًا على تحدي عقائد غير المسلمين[3]، فضلًا عن مهمة دعوتهم إلى الخضوع إلى الله[4]. إنّ الأفضل الذي يمكن اقتراحه هنا، في محاولة لكسر هذا الغموض، هو أنه، ومرة أخرى، يجب التشديد على سياق التعاليم القرآنية، ذلك أنّ القرآن نفسه هو صامت حول مدى وطبيعة تشويه المعتقدات الأخرى، وحينما يقوم بالهجوم على اعتقادات إيمانية أخرى[5]، فإنه يقوم بذلك وهو يشير إلى جماعات دينية محددة وفي وقت ومكان محددين.

هناك مثال آخر مفيد في القرآن لفهم الموقف العام تجاه المعتقدات الأخرى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾[6]. لقد تم التلفظ بهذه الآية بعد رفض وفد مسيحيي نجران الدخول في الإسلام والخضوع إلى محمد كنبي. وبعد ذلك تم التوصل إلى عقد «اتفاق» حيث يطلب منهم فقط «أنْ لا يعبدوا إلا الله». ومرة أخرى، فإنّ هذا يجب رؤيته في سياق مساواة الأرثوذكسية بالأرثوبراكسية؛ حيث إنّ جملة لا يعبد أحد «إلَّا الله» (والتي، بالمناسبة، أنه من الأفضل ترجمتها باتباع «سبيل الله Path Of God») و﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ يتساوى ذلك مع اتباع روح القرآن في تجنب الجشع وعدم المساواة والطمع وعبادة المال:

(1) سورة يونس، الآية: 47.

(2) Rahman, Fazlur. 1982. **Islam and Modernity**. p 5.

(3) سورة آل عمران، الآيات: 70-71 - 98 وسورة المائدة، الآية: 68.

(4) سورة الأعراف، الآية: 158.

(5) على سبيل المثال إنّ الحياة الآخرة هي فقط لأهل الكتاب انظر سورة البقرة، الآية: 94.

(6) سورة آل عمران، الآية: 64.



﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ * وَإِن جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ * اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[1].

وكما يُبين أعلاه بوضوح، فليس هناك إدانة للاختلافات، بل الأمر يرجع إلى الله الذي يقرر، بعد كل شيء، إعطاء كل أمة طقوسها الخاصة في المقام الأول. إنّ المهمة في نهاية الأمر، هي تحديد ما هي الرسائل الجوهرية لكل تعليم لكل أمة والوصول إلى بعض الإجماع.

ما يظهر واضحًا أنّ القرآن ومحمدًا يشددان على التعايش كمبدأ أساسي. لكن وبالرغم من هذا، لا يجب مساواة التعايش مع الليبرالية والحرية لكل أمر، لكن مع الاعتراف بسلطة وأيديولوجية محددة. ورغم أنّه لا يجب اعتبار الإسلام على أنه أعلى من الأديان الأخرى (ذلك أنّ هذا سيناقض إدانة القرآن نفسها للغطرسة وقصر الله فقط على مجتمع محدد)، فإنّ هذا لا يعني أنّ «كل شيء مباح»، بل هناك قواعد أخلاقية واضحة. ما يرد في القرآن هو النضال العام ضد القهر والظلم والتضامن مع المهمشين والمستغلين. في هذا المعنى، يمكننا إدراك التعددية الدينية. ولكن أيضًا فإن القرآن سريعٌ في إدانة بعض العناصر الأخرى، وخاصة الوثنيين، لكن فقط هذا بسبب ممارستهم في إهمال الضعفاء والمقهورين. **وفي هذا السياق، ما هو أمل المجتمع الإسلامي في أن يكون تعدديًّا؟**

القرآن والدولة:

إذن، من المسلّم به أنّ القرآن يتبنى مقاربةً تعددية بما يخص الاعتقاد الديني ويؤيد حقوق المظلومين والضعفاء. ومع ذلك، يجب علينا الانتقال إلى المعضلة «القائمة حكمًا is-ought» (معضلة موجودة ويجب أن تكون موجودة هكذا. م.). وبالنظر إلى أحكام القرآن الأخلاقية، لماذا ينبغي علينا فرض هذا على مواطني الدولة؟ ما هو التعليم القرآني الذي يقول إنّه لا يمكن أنْ يكون مسلمًا حقيقيًّا إلا فقط في الدولة الإسلامية؟ بالنسبة للعديد من الإسلاميين، وأبرزهم مولانا المودودي، فإنّ الرؤية التي تم تبنيها أنّ الإسلام

(1) سورة الحج، الآيات: 67-69.



هو أولًا، وقبل كل شيء، نوع محدد من النظام والمجتمع، حيث من خلال ذلك يتم التعبير عن الدين على نحو كامل وفقًا للإرادة الإلهية. إنّ المودودي مثل العديد من الحداثيين في القرن الماضي، اعتقد أنه على الرغم من الإيمان الشخصي بكونه جوهريًا، بيد أنّ هذا تم إدماجه واستيعابه نهائيًا في البعد السياسي والاجتماعي الأعم للإسلام. كما أنه من خلال التعبير السياسي الإسلامي أنّ العالم سيعترف بحقيقة الإسلام، ومن خلال ذلك سيُحرر الإسلام الإنسانية من فساد علمانيتها وفساد أديانها[1].

وعلى النقيض من هذا الرأي العام، فثمة مسلم معاصر رائد ومفكر هو محمد الطالبي، الذي ولد في تونس سنة 1921 وتعلم هناك ومن ثم لاحقًا في باريس. ففي نقاشاته حول مواضيع مثل الدين والسياسة، والإسلام وحقوق الإنسان، والمرأة والإسلام، والتعددية الدينية، والتحليل التاريخي والتفسير القرآني، فإنّ الطالبي يوضح اعتماده على القرآن، بينما يدلل على إدماج سهل لبعض الأفكار الغربية. وتماشيًا مع النقاشات المبينة في هذا الفصل، فقد وجد الطالبي في القرآن ومصادر أخرى مبكرة والوثائق التاريخية أدلةً كثيرة حول الرحمة الإسلامية والتفكير النقدي والحرية والتعددية.

إنّ القرآن، بالنسبة للطالبي، هو الإسلام، وهو يفهم الإسلام على أنه تقوى شخصية وعبادة الله ضمن إطار أخلاقي. ما هو مهم أنّ القرآن، بالنسبة للطالبي، يتضمن على كلٍّ من المبادئ الأخلاقية الكونية وتعاليم زمنية أكثر تفصيلًا قد عناها الله فقط لحالات معينة لوحيهم. وبالتالي، بحسب رؤيته، فإنه «يجب فصل «قمح» الوحي الخالد عن «قشه» الزمني»[2]. إنّ هذا بالنسبة للطالبي جوهري إذا ما أراد تجنب التحجّر من خلال تطبيق المبادئ الزمنية على أوضاع لم تعد مناسبة. إنّ كلية روحية القرآن، لا سيما في الكونية الأخلاقية القرآنية، هي خلوده وقدرته على أنْ يكون متصلًا بعصور وثقافات مختلفة. ويجادل الطالبي، أنه بالنسبة لمعظم التاريخ الإسلامي منذ الفترة النبوية، فإنه لطالما كان تطور الإسلام في الطريق الخاطئ في التطبيق المتزمت للتعاليم القديمة في أوقات وأوضاع غير ملائمة وذلك على افتراض أن هذا تطبيق لإرادة الله. إنّ هذه

(1) Nettler, Ronald L. 1996. Guideline for the Islamic Community: Sayyid Qutb's Political Interpretation of the Qur'an. **Journal of Political Ideologies** pp 183 – 6.

(2) Nettler, Ronald L. 2000. Islam, Politics and Democracy: Mohamed Talbi and Islamic Modernism, in **Religion and Democracy**, ed. by David Marquand and Ronald L. Nettler. Blackwell. UK, p 53.



«المحافظة» (التشدد) فكما هي مرتبطة بالتعليم الإسلامي المعاصر فكذلك الأمر كانت مرتبطة بالعلماء الكلاسيكيين وعلماء القرون الوسطى، لا بل في الحقيقة هي الآن أشد تشددًا (على سبيل المثال، في مسألة حقوق المرأة) مما كانت عليه مرةً في السابق.

يناقش الطالبي في مقالته: «الحرية الدينية: رؤية مسلمة»[1] من أجل موضعة القرآن في السياق حينما نحاول تحديد القيم الأخلاقية الإسلامية. ويتناول العلاقة بين الإنسان والله من خلال الاستعارة بالقرآن: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ﴾[2]. وهنا يتم النظر إلى الإنسان من زاويتين، الأولى، من زاوية متدنية أنه ليس سوى مجرد أمر (خلقه من طين)، لكن أيضًا من زاوية أخرى (الثانية) في جانب متعالٍ بما يخص مشاركة الإنسان لـ«روح» الله. الإنسان، إذن، لديه القدرة على أن يكون أعظم مخلوق على وجه الأرض، ممثلًا بآدم كمخلوق أولي (النموذج الأصل) سماوي بالنسبة للإنسانية. إنّ الناس، على مستوى الروح، كلهم متساوون في الحقيقة، بغض النظر عن قدراتهم الجسمية والفكرية أو الاتجاهات الدينية. كل البشر لديهم «تنفس» الرب فيهم: نفس الكرامة ونفس القدرة على الصعود إلى الله، ونفس قدسية واستحقاق ليكونوا أولياء على الأرض. وهنا يجادل الطالبي أنه «من وجهة النظر القرآنية ربما نقول إنّ حقوق الإنسان متجذرةٌ في ما يكون الإنسان بطبيعته، وهذا بحكم إرادة الله والخلق. هكذا فإنّ حجر الأساس بالنسبة لكل حقوق الإنسان هو الحرية الدينية»[3].

وعلى الرغم أنّ جميع الناس قد مُنحوا «تنفس» الله، فإنه يجب أنْ يكونوا أحرارًا في اختيار طريقهم، من دون إجبار، ومن أجل تحقيق قدرهم، ومرة أخرى نقلًا عن القرآن:

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[4].

(1) Talbi, Mohamed. 1989. Religious Liberty: A Muslim Perspective. **Liberty and Conscience,** Spring, Vol. 1 No. 1, pp 12 – 20.

(2) سورة السجدة، الآيات: 7-9.

(3) Talbi , **Religious Liberty: A Muslim Perspective** p 14.

(4) سورة البقرة، الآية: 256.



لقد استُخدمت هذه الآية لتوبيخ بعض اليهود والمسيحيين، الذين تحولوا توًّا إلى الإسلام في المدينة، والذين كانوا يرغبون باعتناق أطفالهم للإسلام أيضًا. إنّ الإيمان، من أجل أنْ يكون حقيقيًا وموثوقًا، يجب أنْ يكون فعلًا تطوعيًا وأنْ يكون خيارًا فرديًا. إنّ الإيمان هديةٌ من الله حيث يمكن قبوله أو رفضه، ذلك أنّ الإنسانية لديها القدرة على مقاومة نداء الله، كما أنّ رسالة النبي هي تمامًا النصيحة والإنذار وتبليغ الرسالة والحثّ والإنذار لكن من دون إكراه: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ * لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾[1].

يمضي الطالبي ليذكر مثالين حول أنّ اللاهوت الإسلامي التراثي، ولأسباب تاريخية لم يكن يسير وفق القرآن. ومن المفيد تلخيص حجته هنا لتوضيح فهمه كيف يمكن أنْ يكون اللاهوت وفقًا للمبادئ الأساسية للقرآن. المثالان هما حول مسألة الذمية ومسألة المرتدين:

1- الذميّة: هو اللقب الذي أطلق على مجموعات الأقليات التي كانت موجودة داخل الدول الإسلامية. ورغم أنّ عددًا من الدول اندرج تحت الحكم الإسلامي نتيجة القوة أو الجهاد، فإنّ تعليم القرآن قد أوضح لدرجة أن الإسلام لم يُفرض أبدًا من خلال الإكراه. فقد سُمح للذميين، مع استثناءين اثنين أو ثلاثة استثناءات، أن يتبعوا الدين الذي يختارونه، وفي العديد من الحالات كان وضعهم قد تحسن في ظل الحكم الإسلامي، وتمتعوا لفترات طويلة بالتسامح والازدهار، وكذلك شغلوا مناصب عالية في الإدارات والمحاكم والأنشطة الاقتصادية. ومع ذلك، فقد عانوا من التمييز من وقت لآخر، لا سيما بعد عهد المتوكل (847 ـ 861م)، وقد بلغ الظلم أوْجَهُ وخاصة خلال عهد الحاكم بأمر الله (966 ـ 1021م)، والذي كان من المرجح جدًّا مجنونًا. ولطالما تصاعد التمييز والظلم المفتوح، ودُعم بقوة بواسطة الثيولوجيين. وعلى أية حال، فإنّ الطالبي يشدد على أنّ القرآن واضح في تعليمنا على احترام كرامة وحرية لكل شخص.

2- المرتدون: وفقًا للاهوت التراثي فرغم أنّ اعتناق الإسلام يجب أنْ يكون من دون إكراه، إلا أن المرء إذا دخل إلى الإسلام، فإنه عمليًا من المستحيل عليه أنْ يخرج منه مرة أخرى. حيث يُعتبر التحول من الإسلام إلى دين آخر خيانة، والمرتد قد يُواجه بعقوبة

(1) سورة الغاشية، الآيتان: 21-22.



الإعدام. ويلاحظ الطالبي أنّ اللاهوتيين التراثيين قد اعتمدوا في تفسيرهم على حالة سابقة قد قدمها الخليفة الراشدي الأول أبو بكر. لقد اقتضت حروب الردة من الخليفة (أبي بكر) القتال ضد القبائل التي رفضت سلطته ورفضت دفع ضرائب الزكاة. هكذا لقد شبه الخليفة هذا التمرد بمثابة ردة. وعلاوة على ذلك، فإنّ اللاهوتيين يستندون على مرجعية الحديث «من غير دينه فاضربوا عنقه»[1]. ويلاحظ الطالبي أنّ هذا الحديث عادةً ما اختلط في كتب الحديث مع التمرد وقطع الطريق. إنّ حالات «المرتدين» الذين قتلوا خلال حياة محمد أو بعد فترة قصيرة من وفاته هي من دون استثناء تنطبق على أولئك الناس الذين حولوا أسلحتهم ضد المسلمين. وبالتالي، فإنّ عقوبة الموت هي على نحو كبير نتيجة تهديد ضد المجتمع الهش، هذا فضلًا عن كونها نتيجة مهاجمة القيم التي غرسها القرآن في مسائل المساواة والحرية. ويعتقد الطالبي أيضًا أنه في حالة هذا الحديث فإنه «لدينا الكثير من الأسباب التي تجعلنا نعتبره بأنه تزوير»[2]. ولا يوجد في القرآن أية إشارة على عقوبة الموت المتطلبة ضد المرتد؛ إنّ العقوبة أمرٌ متروك إلى حكم الله في الحياة الآخرة.

لا نحتاج هنا إلى المضي في تحليلات الطالبي للتفاسير القرآنية، لأنّ هذا من شأنه أن يؤدي إلى تكرار الكثير مما قيل سابقًا. بيد أنّ النقطة الرئيسة هي أن مساهمة الطالبي تكمن في إرفاقه مثل هذا التطور التشددي في الفكر والتطبيق الإسلامي مع مفهوم ومحاولة تنفيذ قيام الدولة الإسلامية المثالية. ومع ذلك، فإنّ مثل هذه المحاولات التي نفذت وفقًا لمثل زمنية، يناقش طالبي، قد تم تصورها خطأً، وبأنّ الدين في الواقع يجب أنْ يتطلّق وينفصل عن السياسة. ليس هناك في الإسلام، بالنسبة للطالبي مفهوم عن الدولة، وحتى ولو كان هناك، فإنه لا ينبغي اتباعه بأي شكل، ذلك أنه من المرجح أنْ يكون غير ملائم في العالم المعاصر. إنّ أية محاولة لتفسير القرآن على أنه «دستور» سيقود إلى دولة ديكتاتورية، وذلك لأنه ببساطة بسبب الاتباع المتشدد للأوامر القرآنية التي لم تعد تنطبق على العصر الحديث.

ومع ذلك، وحتى ولو كان الحال أنه لا ينبغي النظر إلى القرآن على أنه «وثيقة سياسية»، فإنّ هذا يُخلّف قضايا حول ما هي القيم التي ينبغي على المسلمين اتباعها،

---

(1) Talbi (1989), **Religious Liberty: A Muslim Perspective** p 16.

(2) Ibid.



والتي لها في حد ذاتها لها عواقب سياسية حتمية. يستشهد الطالبي بمثل هذه المبادئ الأخلاقية في الحرية وحقوق الإنسان والتعددية بكونها قيمًا في روح القرآن، مأخوذة من وجهة نظر هرمونيتكية. وإذا ما كان ينبغي تشجيع هذه القيم، إذن، يمكن التعبير عنها في عالمنا المعاصر من خلال الديمقراطية. الطالبي، بالطبع، لا يناقش أنّ الديمقراطية بكونها تحديدًا مطلبًا قرآنيًا، لكن بناء على أنّ الديمقراطية هي أفضل نظام سياسي حالي إذا ما أردنا التمسك بالقيم القرآنية، وبالتالي، بالقيم الإسلامية. وربما يقود هذا المرء إلى الاستنتاج أنّ الثيوقراطية، على سبيل المثال، هي مقبولة تمامًا في الإسلام، شريطة أنْ تتبع القيم القرآنية. وبالمثل، إنه على الرغم أن الديمقراطية قد تكون أفضل نظام سياسي في الوقت الحاضر، فإنّ هذا لا يعني أنها لن تُستبدل بأي نظام سياسي أفضل في المستقبل.

يعي الطالبي جيدًا بشأن الجدل بين العديد من الإسلاميين الذين يجادلون أن هناك سوابق إسلامية في دعم الديمقراطية الأمر الذي يوحي، على الأقل، بأن هذا النظام هو أيضًا «إسلامي». وهنا يشير العلماء إلى المؤسسة العربية (والقرآنية) القديمة، أي مؤسسة الشورى، من خلال الحكام مع رعاياهم كأمثلة على تبرير (هذا إنْ لم يكن منع) الديمقراطية في العالم الإسلامي. بيد أنّ الطالبي هنا يرفض الربط بين الشورى والديمقراطية. ومرة أخرى، يطالبنا الطالبي بتسييق Contextualise مفهوم الشورى: فحيث إنّ هذا المفهوم قد أتى من زمن ومكان محددين حينما لم يكن مفهوم الديمقراطية كما نعرفه اليوم موجودًا حينها، فإنّ الشورى ليس لها من تطبيق في العالم المعاصر. لم يكن للإسلام ولا حتى الحضارة الغربية مفهوم عن الديمقراطية كما تفهم في التاريخ المعاصر، وبالتأكيد ليس هو المفهوم المعاصر عن الديمقراطية الذي يفهمه الطالبي «صوت العديد» الذي يحدد من الذي يحكم وكيف يحكم. ربما تحتوي الشورى بعضًا من عناصر «الديمقراطية الحقيقية»، وعلى نحو محدد الاهتمام من أجل الفرد وبآرائه أو آرائها، ورغم ذلك فإنّ هذا بعيد عن نقاش أنّ ذلك كان المؤسسة السياسية الوظيفية. إنّ المسلمين اليوم الذين يحاولون تطبيق الديمقراطية في بلدانهم، هم، أو ينبغي أنْ يكونوا، يقومون بذلك بسبب أنهم يرغبون رؤية مجتمعهم قائمًا على القيم الإسلامية الكونية (القيم التي يؤمن بها الطالبي أنها أيضًا قيم إنسانية كونية)، بدلًا من الجدل أنّ القرآن يملي مثل هذا النظام، أو الجدل أن هناك سوابق تاريخية.



لم يكن الطالبي بأي حال الصوت الوحيد في دعوته إلى تسييق الإسلام Contextualisation of Islam؛ واستخدام الهرمونيتكيا. لقد كانت أفكاره تتماثل مع عدد من الحداثيين المعاصرين المشهورين، ومع ذلك لا يزال هذا مقاربة جديدة نسبيًّا[1]. ما زالت المهمة في متناول اليد لتميز السمات العامة، الحديثة وما قبل الحديثة أيضًا، بشأن الفكر الحداثي الذي من شأنه تقديم الأساس لتماثل أكثر تفصيلًا في هذا الاتجاه. وفي هذا الصدد يمكن الرجوع إلى مقالة مثيرة لإيكلمان F. Eickleman. ففي مقالته المعنونة «Inside the Islamic Reformation داخل الإصلاح الإسلامي»[2]، فإنّ إيكلمان، وكما يشير العنوان، يقوم بالتأكيد الكبير على أنّ الإسلام يخضع [الآن] إلى «الإصلاح الإسلامي» المتجسد في الحداثة وفي اكتساب الآثار وَالوظائف نفسها كما كان عليه الحال مع الإصلاح البروتستانتي في أوروبا.

ويجادل إيكلمان بأنّ وسائل الإعلام والتعليم، في سياق التحديث والتغريب، قد أسست إلى حدّ كبير صعود فردانية أدت إلى صعود مؤمنين، لكنّ مؤمنين نقديين جدًّا للتفسيرات الرسمية والتراثية للعقيدة والممارسة. ورغم أنّ هذا قد أدى إلى درجة من «التعصب»، بيد أنه أيضًا أدى إلى نمط من الحداثة كنت قد تناولته في هذا الفصل. ويستشهد إيكلمان بالمهندس السوري المعاصر محمد شحرور والذي بيع كتابه «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة» (1990) بآلاف النسخ على الرغم من المنع الرسمي له في معظم أنحاء الشرق الأوسط. يتبنى شحرور مقاربةً تاريخية - نقدية، بالخط نفسه الذي اتبعه الطالبي وبالفعل أيضًا (هذا الكتاب) من خلال سؤال المسلمين لأنْ يفسروا القرآن وفقًا لحياتهم الخاصة والمكان الذي يعيشون فيه. ورغم أنّ الأمر غير سياسي Apolitical إلى حد كبير، فإنّ شحرور، مرة أخرى كما هو حال الطالبي، يميل إلى الديمقراطية كشكل سياسي له وللأسباب نفسها. يشير إيكلمان إلى غيره من العلماء في السياق نفسه وذلك لإثبات وجهة نظره بأن هناك تحولًا أساسيًّا يجري بين المؤمنين (وليس فقط بين العلماء الإسلاميين) وهذا مهمّ جدًّا حيث إننا «ننظر إلى الوراء إلى السنوات الأخيرة من القرن العشرين بكونه كما لو أنه وقت التغيير العميق بالنسبة للعالم

(1) فقط لتذكير القارئ مرة أخرى أنني لا أجادل أنّ هذه هي المقاربة الصحيحة، لكن بمعنى المنظور النيتشوي، النهج الذي يتماشى مع فهمنا الحديث للعالم. الإسلام، من ثم، لديه خياران: إما القول إنه يمكن أن يكون مرنًا، إو أنه مجموعة من الأيديولوجيات من شأنها الركود لا محالة.

(2) Eickleman, Dale F. 1998. Inside the Islamic Reformation. **The Wilson Quarterly**, Winter 1998, pp 80 – 9,.



الإسلامي، كان أيضًا الأمر ذاته بالنسبة للمسيحية مع الإصلاح البروتستانتي»[1]. ويرى إيكلمان أنّ هذا الإصلاح يمثل عملية ضد تسييس depoliticisation الإسلام وبكونه لا مفر منه شريطة أن يُسمح لوسائل الإعلام أنْ تزدهر، كون هذا يجهد ضد أي شكل محدد للنظام السياسي الإسلامي ويشجع على مفهوم لإسلامٍ أكثر شخصانية (ضد السياسي) وإسلام أكثر تقووية الذي تطور على أنحو أفضل في المجتمعات الديمقراطية غير الإسلامية.

تُسلّط مساهمة إيكلمان الضوء في هذا الجدل على حقيقة أنه ليس هناك «إسلام واحد»، وبالتأكيد ليس الإسلام السياسي المتجانس، وتساعد على تسييق الكثير من الجدل المعاصر حول طبيعة الهوية الإسلامية، ولا سيما التشكيك بالرؤى عبر-التاريخية والعقيدية والتراثية والرؤية الغربية التي نادرًا ما تشكك بأنه لا يوجد فصل بين الديني والعلماني في الإسلام. وبالتأكيد على هذا، فإنّ الحاجة بالنسبة للإسلام في أنْ يجد «وعيه الجمعي» الخاص، و«روحه» الخاصة، ربما يعوقها، أي هذه الحاجة، إجراء مقارنات مع الإصلاح البروتستانتي الأوروبي، بدلا من المساعدة في ذلك. وعلى الرغم أنه قد يكون هناك بعض من السمات المشتركة، ولا سيما الدعوة إلى تفسير شخصي للكتاب المقدس والتأكيد النهائي على الفردية، فإنّ الشرط الخاص الذي أدى إلى صعود حركة الإصلاح البروتستانتية هو مختلف جدًّا عن ذلك الذي يواجهه العالم المعاصر، وخاصة مع ظهور العلمانية وهيمنة الثقافة الغربية. بالنظر إلى أنّ تأثير وسائل الإعلام والتعليم على العالم الإسلامي هو أمر حقيقي، فإنّ هذا ليس نفسه القول إنّ على الإسلام أنْ يتخلى عن «روحه» ولا يصبح أكثر من مجرد صدفة فارغة وغير ملائمة.

وإذا كان يتوجب النظر إلى «الإسلام» على أنه مرن، وعلى أنه كينونة متغيرة، كحافز للمفهوم القرآني في العدالة الاجتماعية، إذن، إنه أمر حيوي جدًّا أنْ يكون له دور ليلعبه في المجتمع المعاصر. وينظر نيتشه في «ما وراء الخير والشر» إلى القيم الأخلاقية بكونها مهمة وذلك في معنى أنْ تستطيع تعزيز بقاء وازدهار الأنواع، لكنْ هذا يعتمد، بالطبع، على ما هي القيم الأخلاقية التي يتم تبنيها. كما أنّ «تحطيمه للأصنام» لا يؤدي، ولا ينبغي أن يؤدي، إلى العدمية وتدمير كل القيم الأخلاقية والنظام الاجتماعي. إنّ

Eickleman, **Inside the Islamic Reformation,** p 86. (1)



نيتشه، بالأحرى، في نواح عدة «محافظ» يتمسك بالنظام والقواعد الأخلاقية. والقرآن يردد صدى هذا، ذلك أنه بالتأكيد هو هداية للبشرية، ويقدم مجموعة واضحة من القيم التي تعمل كأنها ضرورية. يجب أنْ نكون أخلاقيين، يجب أنْ نكون صادقين ولطفاء ونعامل الناس باحترام واجب، يجب أنْ نكون تعدديين ونقبل عقائد الناس الآخرين. إنّ القرآن، مثل «ما وراء الخير والشر» لنيتشه، لا يقدم لنا كيف تكون الأشياء، بل كيف ينبغي أنْ تكون.




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الخامس

الروح كاشتقاق من الجاهلية

«ليست المفاهيم الفلسفية الفردية أمرًا اعتباطيًّا، تنمو على نحو مستقل، بل إنها مفاهيم تنمو وهي تكون مرتبطة ومتصلة بعضها ببعض؛ حيث إنه بالرغم أنها تظهر لتصعد في تاريخ الفكر فجأةً وعلى نحو اعتباطي، لكنها مع ذلك تنتمي إلى نظام كما هو أمر أعضاء عالم الحيوان في أية قارة: إنّ تلك الحقيقة تظهر في النهاية في حقيقة أنّ معظم الفلاسفة على اختلافهم يملؤون على نحو ثابت مرة أخرى وأخرى برنامجًا أساسًا معينًا من الفلسفات الممكنة... إنّ تفكيرهم في الواقع ليس اكتشافًا بمقدار ما هو إدراك تذكر ورجوع وعودة إلى مسافة بعيدة، إلى الركن الأصيل للروح التي صعدت منها هذه المفاهيم مرةً - إنّ التفلسف بهذا الحد هو ارتداد في المقام الأول»[1].

الجاهلية والطبيعة البدوية

لا يوجد التاريخ من دون رؤية نظرية يتم من خلالها إدراك التاريخ كبنيان قائم. ليست النقطة المهمة ما إذا كان التاريخ الذي يجري تقديمه هنا «صحيح» أم «لا» ما إذا كان خاضعًا للتحقق العلمي والميثودولوجي أم لا، ما إذا كان «أسطورة» أم «حقيقة». بل الأحرى، يجب النظر إلى التاريخ هنا على أنه يحتوي على سلسلة من «اللحظات»، سواء أكانت أسطورية أم واقعية، والتي لها تأثير على نفسانية المسلم - الروح النيتشوية - ، والتي تؤثر اليوم تأثيرًا مباشرًا على الإسلام الاجتماعي والأخلاقي والسياسي. لقد قدمت فلسفة التاريخ عددًا من الأفكار المتضاربة والمتعارضة حول العلاقة بين التاريخ والحاضر. ويرى هانز - جورج

(1) Nietzsche (1998), **Beyond Good and Evil**, Section 20, p 20.



غادامير Hans-Georg Gadamer أنّ الحاضر والماضي قادران على العمل كمتشاركين في التحاور الذي يؤدي إلى إعادة موضعة كلا الاثنين من التقيدات البارادايية «للحظاتهما». بيد أنّ مارتن هيدغر M. Heidegger لا يرى أنّ الحاضر يكتسب اهتمامًا إلا في درجة أنه يستطيع العمل كوسيلة لقياس المسافة التي ابتعدت عن الماضي. وفي هذا المعنى، فإنّ الاهتمام بالتاريخ تحركه الرغبة في مواجهة الشروط المعاصرة، أكثر منه الاهتمام بالحقيقة الأساسية. أما بالنسبة لجورج لوكاتش G. Lukacs فإنه يرى أنّ الاهتمام بالتاريخ هو دليل على أنّ العالم المعاصر لم يعد يظهر أنّ له معنى. لقد أصبح التاريخ ساحة معركةً للأفكار، مجموعةً من المواد الخام التي يعاد استجماعها وإعادة تنظيمها لتقديم قصة أو رواية تعمل كسلاح من أجل تفسير الحاضر.

يجب النظر إلى التاريخ في معظم هذا الكتاب بالشكل نفسه الذي ينظر إليه غادامير. يتم إعادة تحديد اللحظات هنا من أجل إيجاد الرابط السببية بين هذه اللحظات والأحداث وأيديولوجيات الإسلام في عالمنا المعاصر. وعلاوة على ذلك، فإنّ الاهتمام باللحظات بالتاريخ ليس، كما سبق ذكره، اهتمامًا ما إذا كانت هذه اللحظات خاضعة أم لا للتحقق، بل وحتى ما إذا كانت موجودة أم لا، ما إذا كانت هذه اللحظات «صحيحة» أم «كاذبة»، بل الاهتمام بالأحرى ينصب على الآثار والبصمات الفينومينولوجية التي تتركها. إنّ المدى الذي تكون فيه هذه اللحظات في التاريخ أفعالًا قاصدة، أي الأفعال التي تكون عن نية وقصد، لتقوم بترك أثر لها على المستقبل، لهو أحد الأسئلة يصعب الإجابة عنه. إنّ الأحداث لها عادة اتخاذ قوة دافعة خاصة بها والتي تسبب بالمرء في أن يتردد قبل أنْ يعلن أي شيء عملي مقصود. لم تكن ولادة الإسلام، كما سيتم إظهاره، ولادةَ بالغ راشد واعٍ ذاتيًا وكاملٍ في التشكّل، ولكن كانت ولادة «طفل» ضعيف ومكابد قد ترعرع ضِمن سياقٍ قائم مسبقًا من المعايير الثقافية والأخلاقية والسياسية. أما المدى الذي أكد فيه هذا «الطفل» علىّ هويته، فإنه يشير، من جهة، إلى درجة من «الإرادة الحرة» (وجميع المشاكل الفلسفية التي تصعد جراء ذلك)، ومن جهة أخرى، يشير إلى قصدية هذا التأكيد الذاتي. يتجاهل المرء هنا تأثير القوى المحيطة على نحو خطر وحذر. وعلى أية حال، ومرة أخرى، يجب أن نكون حذرين في عدم الخلط بين واقعية تأكيد الإسلام بكونه قوة نقية وغير فاسد وبين الدقة التاريخية لمثل هذا التأكيد. وعلى نحو أقصى، ما يكتسي أهمية هنا هو رؤية البارادايم الإسلامي في روح المسلمين. وعلى أية حال، إنه بقولِ هذا فإنّ فهمًا واضحًا للسياق الثقافي،



لبدايات الإسلام ينبغي أن يساعدنا على فهم الأهمية النسبية له بالنسبة للخطاب المعاصر.

سيتناول الدرس، في هذا الفصل، بمزيد من التفصيل طبيعة السلطة التي كانت موجودة في العالم العربي قبل مجيء محمد. وينبغي التشديد على أنّ أية دراسة للسلطة الإسلامية لن تكون كاملة من دون الرجوع إلى الفترة التي عُرفت بالجاهلية (وبشكل أكثر تحديدًا، من دون الرجوع إلى المنطقة الجغرافية لشبه الجزيرة العربية)، كما هو الحال الذي يتم به تجاهل النفوذ القوي للبيئة المحيطة التي بني عليها ما عرف بالإسلام. وبتبني المقاربة النقدية التاريخية هنا في هذه الدراسة، فإنه يجب إضافة أنه قد تمّ التأكيد على أنّ البيئة كان لها في الواقع تأثير على تطور الإسلام كنظام اعتقاد.

يشير اصطلاح الجاهلية دائمًا، رغم أنه على نحو غير حصري، إلى الزمن الذي سبق مجيء محمد. من الناحية الجغرافية، فإنّ هذا الاصطلاح هو إشارة محددة إلى شبه الجزيرة العربية، وعلى نحو محدد أكثر، إلى شعب تلك المنطقة الذين تم تصويرهم في ذلك الوقت على أنهم «جاهلين» (أي من الجهل)، بالتالي، جاهلين برسالة الإسلام، لكن أيضًا غالبًا ما يشير الاصطلاح إلى البربرية المتأصلة في ذلك الشعب نتيجة الجهل. من دون الاسلام لا يوجد هناك وحدة، من دون الإسلام ليس هناك اعتقاد متماسك، من دون الإسلام هناك الأمية، وهلم جرًّا. ورغم الإشارة المحددة إلى فترة ما قبل محمد في شبه الجزيرة العربية، فإنه تم الامتداد إلى أبعد من ذلك، من خلال مصلحين مثل سيد قطب الذي يقول: «إنّ العلم يعيش اليوم كله في «جاهلية» من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها. جاهلية لا تخفي منها شيئًا هذه التيسيرات المادية الهائلة وهذا الإبداع المادي الفائق!»[1]. إنّ الجاهلية هنا، بالتالي، إشارة إلى العالم المعاصر على العموم والذي ارتد إلى الوراء إلى ما قبل رسالة الله وذلك من خلال الانخراط بمثل تلك القضايا في اتباع الغنى الفاحش واستغلال الضعفاء. ويُستخدم هذا المصطلح في القرآن للإشارة إلى حالة النفسية:

﴿إِذْ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓا۟ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾[2].

(1) Qutb, Sayyid. 1990. Milestones معالم في الطريق American Trust Publications. USA p 8.

(2) سورة الفتح، الآية: 26.



هكذا، فإنه يمكن تفسير مفهوم «السكينة» كإحداث تغيير في التركيبة العقلية، من عصر الاضطراب والفوضى إلى هوية روحية ودينية وأخلاقية. بيد أنّ الإشارة (التي غالبًا ما تكون واضحة في النصوص) أنّ الفترة التي سبقت محمدًا كانت بربرية وفوضوية تمامًا ، يبدو فيها شيء من التبسيط وتبدو واهية. وطالما أنّ التاريخ قد أعيد كتابته، فإنّ الدلائل تشير إلى مجتمع كان أكثر تعقيدًا أكثر بكثير من مما يفترض أصلًا. وعلاوة على ذلك، فإنه من الصعب على المجتمع العربي أن يعمل إذا لم يكن لديه درجة من التعقيد وبنية سلطة داخل نظامه. وأيضًا، فإنّ الافتراض أنّ الإسلام وبمفهومه المركزي عن الأمة وبارادايم محمد والمدينة كأمرين يشكلان قوةَ هداية، قد استبدلوا كليةَ بنيةٍ قائمة، هو افتراض أيضًا من الصعب القبول به، ولا يمكن التقدم به من خلال أي عالم حديث وجدي.

ورغم أنه على مدى فترة من الزمن (وهي الفترة التي في مقدارها جدل كبير) أنّ الأيديولوجيا/ الرؤية الإسلامية قد حوّلت السلطة العربية، فإنّ استمراراتٍ واضحةً قد تواصلت مع الماضي. وبينما الإسلام كدين عالمي قد تقولب من خلال سلطة سردية العصر الذهبي، فإنّ هذا بنفسه أمر مرتبط على نحو مباشر بـ «**القالب الثقافي**» للمجتمع العربي قبل محمد. إنّ هذا «**القالب الثقافي**»، بدوره، هو ما يمكن أنْ يرتبط مع المفهوم النيتشوي عن الروح كمسألة **فيزيولوجية - سيكولوجية**. إنّ الإسلام بجوهره دين عربي، كما أنّ سنواته التكوينية قد تركزت في شبه الجزيرة العربية، وعلى نحو أوسع في الشرق الأوسط. وبالأخذ بهذه النقطة بعين الاعتبار، فإنّ الإسلام في إندونيسيا، مثلًا، خاضع أيضًا إلى سلطة هذا «**القالب الثقافي**» لشبه الجزيرة العربية.

وهناك ملاحظة أخرى وهي أنّ اصطلاح «العرب» قد استخدم بالأصل من قبل البدو للإشارة إلى أنفسهم (وفي الواقع، ما زال يُستخدم بهذا الشكل من قبلهم)، ولم تتغير دلالته إلا لاحقًا ليشير إلى كل من يتحدث العربية. إنه من المثير تناول لماذا غدا الاصطلاح يُستخدم على نطاق واسع جدًّا. ربما من المعقول الإشارة إلى أنّ اصطلاح «العرب» من الصعب اعتباره وتناوله في المعنى السلبي إذا ما كُرّس وتمت ملاءمته بسهولة بواسطة القوميين في القرن الماضي. بل الأحرى، لقد كان الاصطلاح مرتبطًا مع الصفات الإيجابية مثل الفخر والثقة بالنفس، والتي هي على تناقض حاد مع، مثلًا، الموقف الإغريقي والروماني من «البرابرة». لهذا فإنّ الخاصية البدوية لها قدر كبير بين العرب، وعلى نطاق أوسع، لها قدر كبير بين المسلمين، أكثر مما هو مُفترضٌ عادة. فأنْ



تتحدث عن «الطبيعة البدوية»، يعني أنْ تتحدث، على الأقل في جزء منه، عن «الطبيعة الإسلامية»[1]. وكما يشير ليندهولم:

«إنّ القيم البدوية مهمةٌ في الشرق الأوسط بسبب الجزء غير المناسب الذي لعبته هذه القيم في الشرق الأوسط والتاريخ الإسلامي...لقد كان الأمر إلى حد كبير أنّ محمدًا قد صعد إلى السلطة من خلال الاستعانة بالبدو في مجتمعه».

مساهمة ابن خلدون

يحتل الفيلسوف المسلم ابن خلدون (1332-1406) أهمية هنا من أجل فهم كيف تم تصور السلطة في السياق البدوي. فهو يصرح عن البدوي: «[الرئاسة إنما هي سؤدد (...) م.] وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه...[فهم متنافسون في الرئاسة (أي العرب ....) م.] وقلّ أنْ يسلم أحدٌ منهم الأمر لغيره، ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته إلا في الأقل»[2]. لقد شغل ابن خلدون، المولود في تونس، كمرشد لولي عهد الدولة الإسلامية في غرناطة. وبعد الانهزام في أحد المعارك، والتي قادها هو، أجبر على قضاء ثلاث سنوات كلاجئ بين رجال القبائل الجبلية. وقد أنهى حياته كقاض كبير له شهرته المحترمة للمذهب المالكي في القاهرة. وقد أضافت خبرته بين رجال القبائل وتجربته في المحاكم الملكية وخلفيته في الفلسفة الإغريقية رؤيةً عميقة في السلطة الإسلامية.

ما كان جذريًا جدًّا حول عمل ابن خلدون (بالنسبة لزمنه) هو تطبيقه العلم الفلسفي في دراسة التاريخ. ففي هذا الوقت راحت جهود تركيز الفلاسفة الكبرى تنصب على **الميتافيزيقي**؛ حيث اعتُبر العالم على نحو كبير ليس مهمًّا. لقد آمن ابن خلدون أنّ المنهج العلمي يمكن تطبيقه على العمليات التاريخية كوسيلة لفهم كيف تُنظّم المجتمعات حياتها. ومن خلال هذه العمليات، فقد أمل في بناء إطار لفهم صعود وسقوط السلالات في الشرق الأوسط. ففي **مقدمته** (مقدمة ابن خلدون)، يبدأ مع افتراض معقول أنّ «اختلاف الأجيال في أحوالهم، إنما هو اختلاف في نحلهم من المعاش»[3]. هكذا، فإنه يمضي، من ثم، ليقارن طريقتين في «نحلهم من المعاش» في المجتمع العربي: الأولى التي للبدو؛

(1) Lindholm (1996), **The Islamic Middle East: An Historical Anthropology**, p 22.

(2) Ibn Khaldun. 1967. **Muqaddimah** مقدمة ابن خلدون Princeton University Press. USA, pp 108, 119.

(3) Ibn Khaldun (1967) p. 91.



والثانية، التي للحضر. وينبغي التشديد على أن الأمر ليس بالتمييز التقليدي بين البدو والرعاة (بمعنى الراعي أو المزارع) لأنه، كما يشير ابن خلدون بحق، فقد كان العديد من المزارعين أيضًا من البدو.

إن التمييز الأكثر أهمية هو أنّ البدو يتواجدون على نحو بارز جدًّا في عالم بسيط أوليّ وغريزي وذلك مقارنةً مع الترف والانحطاط النسبي للمدينة. وطالما أنّ الأمر يعود بالنسبة للبدوي إلى البيئة الفقيرة نسبيًّا، فإنّ تراكم الثروة والسلطة هو، في أحسن الأحوال، حالةٌ مؤقتة جدًّا ويمكن بسهولة أنْ يضيع ذلك. لذا، فإنّ التمييزات الموجودة بين فرد وآخر تقوم، إلى حد كبير، على الخصائص الشخصية؛ الاحترام الناتج عن الأهلية. وكنتيجة لذلك، فهناك درجة كبيرة جدًّا من المساواة بين البدو، هذا إلى جانب وجود شعور قوي من الفردانية والاستقلال. ومع ذلك، فإنّ حياة المدينة، المبنية على تطور التجارة والحياة المستقرة، تنبني من خلال الحاجة إلى مزيد من التعاون وتقسيم العمل: إنّ الحاجة مهمة جدًّا من أجل امتلاك نظام هرمي لأناس لا يزالون عدوانيين وفردانيين. يحتاج هذا التمييز إلى مزيد من التفصيل في وقت لاحق في هذا الفصل. لكن، ما هو مهم الآن أنْ ندركه في مثل هذا الاختلاف في كيفية ترك عمل هذه الأنظمة الاجتماعية أثرها المهم على جوهر السلطة الإسلامية. إنّ لمثل هذا الرأي عن المجتمع البدوي بكونه متساويًا ومتماسكًا إلى حد كبير له أثر سياسي، وذلك في أنه ليس متطلبًا أو، لذلك السبب، السماح لنظام هرمي في نظام السلطة أو الحاجة إلى قائد والذي كان قائدًا دينيًّا وسياسيًّا. لكن أيضًا من المهم التذكير أنّ الإسلام له أصوله في المناطق الحضرية. وبالتالي، هناك احتمال حدوث توتر بين البنية الاجتماعية للبدو وبين البنية الاجتماعية للحضر.

وكما هو الحال مع روسو، فإنّ ابن خلدون يتتبع السقوط البدوي من النقاء والمساواة إلى انكشاف المدينة. ومع ذلك، فإنّ روسو يعتبر هذا التدهور بكونه عملية لا رجوع فيه، بينما بالنسبة لابن خلدون، فإنّ البدوي والحضري يتواجدان بالتزامن مع بعضهما البعض، على الرغم من أنّ العديد ينجرون إلى وسائل راحة المدينة ويخضعون إلى سلطة الحكم الملكي، ويفقدون إحساسهم بالفردانية. تحدث الدورة: فمع الوقت يتنعم المهاجرون الجدد إلى المدينة، وبعد ذلك يتم غزوهم من قبل قبائل جارة عدائية، وهلم جرًّا. إنّ الطريقة الوحيدة لكسر هذه الدائرة هي فرض نظام ديني من الناحية الأخلاقية، والذي هو أيضًا يتم نسيانه مع الوقت، ما لم يكن هناك دورة من النبوة.



وثمة عنصر هام في سردية العصر الذهبي ألا وهو مفهوم الدولة. لقد كان اصطلاح الدولة، ولوقت حديث، يشير إلى نمط محدد من التوريث، استملاك القيادة والسلطة ضمن خط محدد. وقد استُخدم الاصطلاح بواسطة ابن خلدون للإشارة إلى الحكومة (أو إلى النظام السياسي الذي يكون في السلطة)، وليس كما هو الأمر إلى هيكل إقليمي. هكذا، فإنه لدينا دولة العباسيين ودولة هارون الرشيد. ويتكون هذا المفهوم المجرد للدولة من جسم سياسي من حيث وجود حاكم وجيش وبيروقراطيين. وما يمكن أنْ يصطلح عليه بـ «المجتمع المدني» اليوم، كان غائبًا عن هذا البناء. أما السلطة فهي حصريًّا مقتصرة على المهيمنين، والمواطنون ليسوا سوى جسم يعملون وفق إرادة المهيمن؛ فليس لديهم كما هو الحال مراتب سياسية؛ وبصرف النظر ربّما [عن هذا] رمزيات مرجعية ضمن الشريعة الإسلامية.

وبما أنّ الأمر لا يختلف عن أوروبا في العصور الوسطى، فقد كان المهيمن مرتبطًا من حيث السلطة بـ الإلهي، و«الدولة» بهذا المعنى لا تكون أقل بكثير من تجسيد القدرة على السلطة والإكراه. وقد ادعى العلماء في هذا البناء وضعًا ثانويًّا، يتعاملون أساسًا مع مسائل العبادة القوانين الشخصية أو العائلية. إنّ هذا النمط من السلطة هو ما دعاه ابن خلدون بـ «الملك» (وهو اشتقاق لغوي من الملك، والملك هو امتلاك)، وهو نمط من الحكم يستند في المقام الأول على القوة والإكراه. إنه في التاريخ الإسلامي «الوازع السلطاني». إنّ السلطان هو الذات السياسية التي يكون فعلها في المجتمع له معنى واحد.

ويظهر أنّ البناء السلطاني هو مهيمنٌ في المجتمعات المتنوعة ثقافيًّا وإثنيًّا. وفي الواقع، يبدو أنه كان هناك نمط لسيطرة الحكومات السنية في البلدان العربية ذات التنوع الإثني. ففي حين يسيطر العرب السنّة على الخدمات البيروقراطية والخدمات العامة، فإنّ الإثنيات الأخرى تسيطر على الجيش أو قوات الأمن. فعلى سبيل المثال، في المغرب يسيطر العرب السنة على الخدمات البيروقراطية والخدمات العامة، في حين إن البربر يسيطرون على قوات الجيش والقوات الأمنية[1]. وأيضًا في شمال اليمن، يسيطر السنة الشوافيون على المجالات البيروقراطية، في حين يسيطر الشيعة الزيديون على الجيش[2].

---

(1) Gellner, Ernest and Charles Micaud. (eds). 1973. **Arabs and Berbers**. Duckworth. UK.

(2) Khuri, Fuad I. 1990. **Imams and Emirs; State, Religion and Sects in Islam**. Saqi Books. UK p 51.



أما لماذا يوجد هذا الوضع، فهناك إشارات يمكن أن تفيد بها كتابات لا سيما ديفونتينس (1948) Deffontaines وفيشر (1956) Fischer الذي يستنتج أنّ الإسلام هو جوهريًا إيمانٌ حضري. إنه من إنتاج المدينة، من هنا تخصيص المدينة بوصفها «دولة إسلامية»، على الرغم أنه في الواقع الفعلي فإنها في الحقيقة مدينة، مقارنةً مع المدن المعاصرة لها، وهي مدينة صغيرة في ذلك. وعلى أية حال، فإنّ هذه النقطة مفيدة هنا. لقد تركز الإسلام السني دائمًا في المدن سواء أكان ذلك المدينة (في السعودية) أو القاهرة أو دمشق أو بغداد أو فاس أو حيفا ...إلخ. ولطالما تموضعت السلطة البيروقراطية في المدن، بينما كانت المجتمعات الريفية تحافظ على الروابط القبلية، وكذلك، كما كان يجري، الأسلحة العسكرية:

«إنّ البدو...وحدهم في البلاد وبعيدون عن الجيش. ليس لديهم جدران أو بوابات. إنهم يقومون بالدفاع عن وجودهم فقط ولا يسلمون بهذا إلى...الآخرين. دائمًا ما يحملون الأسلحة...وقد غدا الجلد سمةً لهم، والشجاعة طبيعتهم»[1].

في مثل هذه الظروف، إن الحاكم القائم في المدينة يجب أنْ «يحكمهم [ساكني الريف] بلطف ويتجنب استعداءهم»[2]. كما أنّ لساكني الأرياف شكل حكمهم الخاص، وهو ما أشار إليه ابن خلدون بـ «العصبية» (مشتق من العصب). ويجب أن يظل الرعي في المناطق القاحلة (حيث سقوط الأمطار النادر) الشكلَ السائد للزراعة. إنّ الرعاة، على عكس الفلاحين، عادة ما ينتظمون وفق أسس قبلية، وهم مستقلون نسبيًا عن الحكومة المركزية. ولا يمكن إخضاعهم لدفع الضريبة أو سوقهم تحت حكم سيطرة السادة الإقطاعيين الذين يخصصون جزءًا من إنتاجهم. وتشير العصبية إلى التماسك الداخلي، وكثيرًا ما تدل على وحدة الدم أو الإيمان. إنّ الوحدة، في وضع الدولة، تكون من خلال استخدام القوة. وتقوم الوحدة في وضع العصبية في شكل طوعي من خلال الروابط المعنوية المشتركة: الدم أو النسب والزواج والأصل الإثني والتقارب القبلي أو الإيمان أو مزيج من كل ذلك أو بعض من هذه الخواص. ووفقًا لابن خلدون، فإنّ البنية العصبية تصل إلى ذروتها عندما تمتزج مع الدين، حيث تقود إلى الغزو (كما حصل مع صعود الإسلام). وأيضًا، فإنّ الجماعة تكون في «مرحلة العصبية» حينما تكون الميكانيزمات الداخلية للسيطرة قويةً.

(1) Gellner (1979).

(2) Ibid.



بينما حينما تضعف، فإنّ الجماعة تصل إلى «مرحلة الملك»، الدرك الأسفل للسلطة، وبدايات الانحدار النهائي، وحيث تضعف الحدود بين الجماعات القرابة، فإنّ إطارهم الأخلاقي يضعف، وتدمج الجماعات مع قوات أكثر هيمنة. أما العصبية في المدن (التي تفتقر إلى أسلوب حياة البدو الرحل، والتقشف والمساواة، ويمتلكون بدلًا من ذلك الرفاهية والطبقات الاجتماعية واستخدام القوة والإكراه) فإنها ضعيفة، بينما نجد الدولتية Statehood في حالة قوية. هكذا، فإنّ صعود الدولتية أدى إلى انحدار العصبية.

وثمة مثال يمكن تصنيفه بكونه ينتمي إلى عبر - التاريخي هو المفهوم الخلدوني لـ«النموذج الخلافي (من الخلافة)»: دولة تقوم على تطبيق الدين الإلهي والشريعة. وفي هذا الإطار، فإنّ العلماء ومن خلال الشورى يتحكمون بالحكومة: «السياسة الشرعية»: مجتمع قائم على «الشرع الإسلامي (The Islamic nomos, the dharma of the Muslims)»[1]. السلطة في هذه الحال، يُعاد توجيهها إلى الخطاب الشرعي الأولي: الخطاب الذي يُعتقد أنه إلهي في الأصل. أي إنه ينبع على نحو رئيس من أوامر القرآن وأحاديث النبي. إنّ هذه الرؤية الطوباوية عن الدولة، بالتالي، تنبع من سردية العصر الذهبي في صيغتها الأسطورية. السلطة هنا ليست ضعيفة بمقدار ما هي «معادٌ توجيهها». إنّ السلطة، من الناحية النظرية على الأقل، تقوم مع سردية العصر الذهبي وليس مع حياة الفرد[2]. وعلى أية حال، فإنّه يجب التشديد على أنّ هذه هي رؤية الطوباوية. وربما يساعد هذا على تفسير كيف أنّ ذلك يمس الذاكرة الجماعية الإسلامية، لكنه أيضًا يؤدي في جعل الإسلام ليغدو راكدًا من خلال تتبع رؤية لا يمكن بلوغها.

ووفقًا للإسلام السني، فإنه لم يعد لرأس الدولة من سلطة دينية. بيد أنه، ومن حيث المبدأ على الأقل، فإنّ الرؤية الطوباوية الأكيدة (والواقعية التاريخية) للإمام بكونه يحوز القائد الروحي والسياسي، قد استمرت مع الشعوب المسلمة غير السنية. إنه من المثير أنّ الشيعة في الإسلام يفضلون اللقب الذي مُنح إلى عثمان، وبالتالي يقومون بمرجعية مباشرة إلى رؤية التاريخ المقدس والذي ينتمي الآن إلى الخلافة، هذا رغم أنهم يفضلون

(1) Al-Azmeh, Aziz. 1996. **Islams and Modernities**. Verso. UK, p 129.

(2) لكن، من الناحية التطبيقية، كما عند غيلنر حول العلامة «الأفلاطوية الثانية» في المجتمع، فإنّ الحقيقة عبر - التاريخية النهائية للوحي تعزز في الواقع من سلطة أولئك الناس من المفكرين والمفسرين للكلمة الإلهية. وبالفعل، فإنّ «العلامة الأفلاطونية الثالثة» في المجتمع تقود إلى نخبة طبقة من العسكريين الجنود والإداريين.



لقب «الإمام» على لقب «الخليفة». إنّ هذا الاختيار في اللقب ليس من قبيل الصدفة: حيث يجسد الإمام «المثالية» الدينية الواجب اتباعها، وتُفسر وتحتذى من قبل مجتمع المؤمنين. ووفقًا للعقائد الشيعية والدرزية والعلوية، فإنّ الإمام هو الإشارة المرئية للذي يصقل ويكمل الدين: الطريق الوحيد من أجل الخلاص. إنّ الإمام، وسط الإباضيين والزيديين، يجسد الحالة المعيارية للمجتمع الحر وصاحب السيادة. ويجب اتباع الإمام (بوصفه المثال exempla) واحتذاؤه. بينما الخليفة، وعلى العكس من ذلك، هو من يخلف، الذي تم تصوره تاريخيًّا، من الناحية النظرية على الأقل بكونه يحكم وفقًا لصيغة الحكم التي صيغت سابقًا. إنه المنفذ للشريعة التي نُظمت في السابق. ومن المثير أنّ ابن خلدون يدعو القائد بـ «الإمام» حينما يكون هناك شخص واحد يقود المجتمع، ويدعوه بـ«الأمير» أو «السلطان» حينما يكون هناك أكثر من شخص. ووفقًا لابن خلدون، يجب أن يكون الإمام رجلًا ذا معرفة دينية عميقة ولائقًا جسديًّا وقادرًا على إقامة العدل. والأهم من ذلك، يجب أنْ يكون محلّ إجماع، وبالتالي، لا يمكن الإطاحة به من منصبه. وبينما يشرّع ابن خلدون التمردَ ضد السلطان أو الأمير، إلا أنه يحرمه ضد الإمام.

هكذا، فإنّ الإجماع يغدو غالبًا، في هذا المعنى، في درجة بحيث لا يمكن تمييزه عن العصبية. هذا هو السبب لماذا يرى ابن خلدون الإمامة على أنها نوع من القيادة التي تجمع بين كل من شكل العصبية للسلطة (الإجماع) والسلطة الشبيهة بالخلافة، حيث تنتشر المعرفة الدينية. انطبقت نظرية ابن خلدون عن العصبية في بيئة شمال أفريقيا، والتي يراها على أنها الأفضل التي تمثل ذلك. بيد أنه يمكن تعديلها للتوافق مع شروط المجتمعات الأكثر تعقيدًا لمصر والإمبراطورية العثمانية، حيث تمّ مأسسة هذا النموذج. ومع ذلك، فقد كانت السلطة، بالنسبة لابن خلدون، سلطة مجردة، ليست مجتمعًا، وهو الأمر الذي يشكل عنده العنصر الرئيس في خطابه[1].

«تشير السياسة إلى الإدارة المطلقة، الاتجاه من خلال عقل اللاعقل. وقد استخدمت في العلاقة في تربية الحيوانات. إنها إدارة الفوضى الطبيعية من خلال نظام الثقافة، كما أنّ السلطة الفخمة هي الحالة القصوى للثقافة في العالم الطبيعي للناس المميزين بـ «حرب الكل على الكل» (Bellum omnium contra omnes) والتي تستدعي قيام السلطة»[2].

(1) Al-Azmeh, Aziz. 1982. **Ibn Khaldūn: An Essay in Reinterpretation**. Cass. UK pp 51 – 2.

(2) Al-Azmeh, Aziz. 1996. **Islams and Modernities**. Verso. UK p. 130.



السياسة، بالتالي، ليست حقلًا يتم النزاع فيه على السلطة والوصول إليها: إنّ السياسة تفترض السلطة والتي هي طريق فعلها modus operandi. ورغم أنّ الأمر ليس فريدًا بالإسلام، فإنّ نموذج السياسة الذي وجد في مصر والإمبراطورية العثمانية كان نموذج العصبية. ففي مصر التي حكمها المماليك من القرن الثالث عشر إلى القرن الثامن عشر، فقد أبقوا على أنفسهم ضد انفكاك العصبية وذلك من خلال الاستمرارية بتزويد أنفسهم بمحاربين جدد، حيث كان يتم شراؤهم كفتيان صغار من آسيا الوسطى، ومن ثم يدربونهم في مواطنهم. أما العثمانيون، فقد أبقوا على شكل من «العصبية المصطنع» وذلك من خلال التجنيد من المناطق الانكشارية البلقانية المسيحية، والذين دربوهم أيضًا على الحرب والإدارة[1].

إنّ سردية العصر الذهبي (صورة الإسلام كإسلام نقي) في الإسلام السني، ستكون المحور الرئيس الذي تستجمع حوله القوى القبلية وتتوحد لغزو المدن. وحينما تقرر القبائل أنْ تتوحد، فإنّ تماسكهم العالي وتحركهم ومهاراتهم القتالية... سيضع كل ذلك المدينةَ (موضع الحكومة) تحت رحمتهم. أما العلماء في المدينة (وهم حراس التراث الشرعي والعلمي) يحاولون الدفاع عن العقيدة من خلال ممارسة بارادايم سردية العصر الذهبي. إنّ مثل هذا المثال exempla يعمل كوسيط بين صراع المدينة والريف، ويحوّل الرعاةَ إلى حراس التراث العقيدي. ووفق كلمات غيلنر Gellner: **تتحول الذئاب إلى كلاب رعاة**[2].

يمكن إدراك النموذج الخلدوني في معظم الأراضي الإسلامية المركزية، من المغرب إلى تركستان الصينية، حتى القرن الحالي. إنّ الذي تغير هو أنّ تحسن الاتصالات قد سمح بالسيطرة الكبيرة على المناطق الهامشية. ومع ذلك، فإنه حتى اليوم لا تزال القرابةُ الشكلَ الرئيس للتكافل الاجتماعي في ظل غياب المؤسسات المشتركة. ففي الشرق الأوسط، على سبيل المثال، فإنّ العصبية القبلية والعائلية قد أبقت على أهميتها كعامل سياسي هناك، هذا رغم التكنولوجيا الحديثة. وفي الواقع، فإنه يمكن استخدام التكنولوجيا لتعزيز القيم العصبية[3]. إنّ العصبية تمثل حقيقة سياسية، وإنه من المفهوم أنّ الأقوال التي ستلي قد

(1) Goodwin, Jason. 1999. **Lords of the Horizon: A History of the Ottoman Empire**. Vintage. UK.

(2) Gellner (1979).

(3) Ruthven, Malise. 1991. **Islam in the World**. Penguin. UK.



نسبت إلى النبي: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ دَعَا إِلَى عَصَبِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ قَاتَلَ عَلَى عَصَبِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ مَاتَ عَلَى عَصَبِيَّةٍ»[1]. وبالتالي، ورغم الميزات التي تمتلكها العصبية من حيث التماسك الاجتماعي، فإنه يمكن النظر إليها على أنها تهديد للعقيدة الإسلامية وذلك في صالح العناصر «المتطرفة». إنّ الإسلام يهدف على نحو كبير إلى تهديم العصبية، وليحل محلها «قبيلة عليا Super-Tribe»: الأمة. وكما أنّ الإسلام قد هدف إلى نزع القبلية القديمة التي تسببت في الكثير من الصراعات، فإنه شجع كذلك الرعاةَ على الاستقرار في المدن. يجب أنْ نتذكر أنّ الإسلام هو دين مديني حضري، بيد أنّ ذلك كان يتم إدراكه عمومًا ضمن البيئة الرعوية. هكذا، فإنّ سردية العصر الذهبي تمركز من نفسها في داخل المدينة (أي في مدينة يثرب)، وهي أعلى من الريف وقيمه المتأصلة. وفي الوقت نفسه، إذا تخلت المدينة عن «الطريق المستقيم» وتوقفت على أنْ تُعتبر بأنها «إسلامية»، فإنّ تجديدها وإصلاحها سيكون مشرعًا وله جذوره ضمن نطاق العصبية. يتبع هذا وفقًا لسردية العصر الذهبي: الانحدار في القيم المكية، وما يلي ذلك من خلال إنذار محمد، ومن ثم ليتبع هذا تجديدها من «خارجها». ورغم أنّ «المدينة» (مدينة النبي) هي المدينة الإسلامية بامتياز من غير منازع، فإنها (في زمن الهجرة) ليست أقل من جمع من القبائل المتباينة، الذين تمسكوا، بالتالي، بخصائص العصبية، حتى ولو لم يكونوا يستطيعون ممارستها إلا بعد دستور المدينة (انظر الفصل السادس) الذي تأسس على نحو كامل وتم الالتزام به على نحو رسمي.

وبالتالي، يمكن النظر إلى الإسلام السني على أنه محافظ ويخلق أسطورته الخاصة: وهي الرؤية الطوباوية السلبية عن دولة المدينة التي لا يمكن بلوغها. إنّ العصبية الخلدونية هي حيّة وجيدة، بيد أنه تم اعتبارها من خلال الإسلام السني كتهديد للهيمنة السنية. حينما يشير شخص إلى «الإسلام الحقيقي النقي»، فإنه من الخيال النظر إلى سردية العصر الذهبي. بل الأحرى ينبغي على المرء الإشارة إلى القيادة بين الإسماعيليين أو الشيعة، مثلًا. إنّ الإبقاء على أسطورة العصر الذهبي هي طريقة في مأسسة الإسلام وجعله في «مأمن»، بينما نجد الإسلام في جوهره أنه تمردي وثوري، ومعني بالإصلاح والتجديد. إنه بتركيز الإصلاح على مثالية غير واقعية، فإنّ الإسلام السني يمنع التجديد مما هو مدرك واقعيًّا. وعلاوة على ذلك، فإن الإفراط في اعتبار مكانة من النبي بحرف صغير

(1) مقتبس من أسد (1980) كحديث رواه أبو داود، انظر: Asad, Muhammad. 1980. **The Principles of State and Government in Islam**.Dar-al-Andalus Gibraltar.



(prophet) «p» إلى النبي بحرف كبير (Prophet) «P»، فإنه أيضًا يخلق انحدارًا موازيًا في مكانة الخليفة. **ووفق نيتشه، لقد خلقنا الأصنام من إرادتنا إلى القوة، هذا رغم أنّ جوهر الإسلام هو في الواقع تحطيم هذه الأصنام.**

وللأسف، فإنه ليس من مهمتنا في مجالات هذا العمل تناول مسألة السلطة ضمن إطار الإسلام الشيعي. وإذا ما أردنا التحدث بشكل عام جدًّا (وهذا على نحو عام جدًّا حيث إنّ الأشكال المختلفة للشيعة معقدة للغاية ومتنوعة)، فإنّ الإسلام الشيعي، المتمحور ضمن مسار الإمام، **يجهد لوضع الرؤية الطوباوية عن الدين والدولة على نحو ثابت قوي في أنْ تكون مرتبطة بدأب شديد بالممارسة أبعد بكثير مما يقوم به الإسلام السني.** هذا رغم نظرية ابن خلدون بأنّ الإسلام السني يجد ذلك أنه في صالحه في موضعة الرؤية الطوباوية بمقدار ما تكون نموذجية أصلية، بمقدار ما يكون ذلك طريقة لحماية نفسه ضد الدعوات من أجل التغيير والتجديد. **يعتقد الشيعة المسلمون أنّ الدولة المثالية الأفلاطونية قابلة للتحقق، بينما يستخدم الإسلام السني الدولة الأفلاطونية كنموذج، ويعلمون جيدًا أنه لا يمكن أبدًا أنْ تتحقق.**

تصعد هنا إلى الذهن، مرة أخرى، كلمات نيتشه في كتابه «ما وراء الخير والشر». فوفقًا لنيتشه، إنه على الرغم أنّ أفلاطون قد واجه سؤال قيمة الحقيقة، فإنه قد خلص إلى أنّ الحقيقة هي أمر خطير جدًّا في جعلها عامية، عرضها على عامة الناس، وإنّ طالب الحقيقة ينبغي عليه أنْ يكذب بإرادة وعن علم. إنه بالنسبة لنيتشه، هناك تمييز واضح بين ما كان يعتقده أفلاطون وبين ما كان يرغبه للآخرين لأنْ يعتقدوا به، وهذا هو ما يدعى بـ«الأفلاطونية»[1]. وبالشكل نفسه، ما يعتقده الإسلام السني وما يريده من الآخرين لأنْ يعتقدوا به يختلف بالمثل، **وذلك للأسباب نفسها.** فأنْ يتم الاعتراف أنّ الرؤية الطوباوية لا يمكن تحقيقها، فهذا يعني وضع نجاتها في وضع خطر. ورغم أنّ نيتشه كان يشير على وجه التحديد إلى الأفلاطونية والمسيحية (وهي «أفلاطونيته بالنسبة للجماهير») وكذا نومين noumena كانت (noumenon، الشيء في ذاته Ding an sich، م.)، فإنّه يمكن القيام بتماثلات مع الإسلام السني كظاهرة تاريخية. فعلى سبيل المثال، يجادل نيتشه أنّ المسيحية تستخدم قوتها الأخلاقية (إرادتها إلى القوة) لتضمن خلاصها: أي شخص يحاول تأكيد إرادته أو إرادتها إلى القوة من خلال التشكيك بهذه الأخلاقية يُعلن

(1) Nietzsche (1998) Section 1, p 5.



أنه لاأخلاقي، وكنتيجة لذلك يشعر ذلك الشخص بشعور بالذنب والخطيئة. إنه بفرض «الخير» كأمر مثالي وكحقيقة، فإنّ المجتمع يكون قادرًا على التخلص من أية محاولات في التشكيك في القوانين والتقاليد والأخلاق لذلك المجتمع. ومع ذلك، فإنّ نيتشه يرى هذا الأمر على أنه كارثي في نهاية المطاف، وذلك لأنّ المجتمع سيُصاب مع الوقت بالركود ما لم يسمح بدماء جديدة. ربما تنجو الدولة على نحو ستاتيكي وضامر، لكنها لن تزدهر أو تتقدم. وبكلمات ابن خلدون، يجب على الدولة الإسلامية أنْ تسمح بالعصبية من وقت إلى آخر وذلك لتؤكد ذاتها، هذا رغم أنّ الإسلام السني لطالما يحاول في العصر الحديث تقويض هذه القوة.

يتساءل نيتشه مستغربًا حول القدرات البشرية في التبسيط والتزوير، لكن استغرابه هذا ليس على نحو كبير نقدًا، ذلك أنه يوافق على أنه انعكاس لمسألة حب الحياة؛ هذا رغم أنّ هذا تضليل! إذن، وفي هذا الصدد فإنّ الفلسفة يمكن أنْ تتخذ مسارًا بكونها «ضد الحياة» لأنها تعرض للخطر هذه «التبسيطية المقدسة» التي يقوم بها حب الحياة. لطالما يتحدث نيتشه عن الخطورة التي يتخذها الفيلسوف في سعيه إلى المعرفة حينما يكون للإنسانية «إرادة (طبيعية) إلى الجهل». ولا يختلف الأمر عن أفلاطون، فإنّ نيتشه ينظر إلى الجهل كسمة هامة للشرط الإنساني[1].

هكذا، فإنه ليس من المفاجئ أنّ مكة مع عقليتها الملكية أن تعلن محمدًا على أنه «مجرم»، وذلك لأنه يُمثّل من كان يشكك بالوضع القائم. محمد أيضًا يمثل شكلًا من العصبية؛ أي كشخص حمل ما هو أفضل في الروح البدوية. بيد أنّ روح البداوة هذه ستكون قصيرة الأمد حالما ستعود العقلية الملكية لتؤكد على ذاتها سريعًا بعد وفاة محمد والعودة إلى السلطة في قريش. ومع ذلك، فإنّ المسألة ما زالت قوية: **الإسلام في جوهره هو دين التجديد والإصلاح؛ إنه لا يوافق على الوضع القائم، إذا ما بيّن هذا الوضع أنه ناكر للحياة.**

المساهمة الحديثة

على الرغم من الأهمية التي يكتسيها ابن خلدون، فإنّ رؤيته بشأن الطبيعة البدوية تتطلب المزيد من الأبحاث الحديثة إذا ما أُريد لها أن تكون أكثر من مجرد نظرية. هل

(1) Nietzsche (1998) Section 24, p 24.



يمكن إظهار أنّ الطبيعة البدوية هي جوهريًّا مستقلة ومساواتية؟ إذا كان هذا هو الحال، فإنه يضيف دعمًا هائلًا إلى أطروحة أنّ الإسلام قد ورث هذه السمات الجوهرية ويشير إلى أن الدين لا يحكم «من فوق» أو أن يقصد في أنْ يكون شاملًا كلانيًّا. هناك العديد من العلماء، لا سيما ويليم أيرونز W. Irons، قد أشاروا إلى أنّ الافتقار إلى إنتاج اقتصادي واسع أو طرائق التوزيع وذلك جنبًا إلى جنب مع الكثافة السكانية المنخفضة والانتقال العالي لبدو الجمل، يجعل تطور أي نوع من الهرمية المؤسساتية أمرًا غير محتمل: «إنّ المؤسسات السياسية الهرمية لا تتأسس إلا فقط من خلال العلاقات السياسية الخارجية مع مجتمعات الدولة، ولا تتطور أبدًا على نحو خالص كنتيجة للديناميات الداخلية لهذه المجتمعات»[1]. لا ينبغي النظر إلى الصورة البدوية حيث البدوي المستقل والمحارب النبيل أنها مجرد فكرة رومانتيكية واسشراقية. **إنه بقبول الأطروحة التي تكتسي موثوقية بأنّ القيم، على الأقل في بعض المقاييس، هي نتاج بيئة المرء، فإنه ليس من الصعب استقراء الأوضاع في القرن السادس لشبه الجزيرة العربية من خلال النظر في الثقافات البدوية اليوم في البيئات المماثلة.** وتقدم دراسة دونالد كول D. Cole عن بدو آل مُرّة، على سبيل المثال، صورةً عن أناس قبائل يتنقلون على نحو عالٍ ومستقلين ويقاومون التسلسل الهرمي والتقسيم الطبقي[2]. وبقول ذلك، فإنه أيضًا يجب تذكر أنّ الوجود القبلي غالبًا ما يكون فقيرًا وبسيطًا وعنيفًا، مع العلم أن هذه هي الثقافة التي تطور منها الإسلام. وعلاوة على ذلك، لقد كانت القبائل «ذئابًا» (إذا ما استخدمنا لفظة غيلنر) مقارنةً مع الوجود الذي يشابه الأغنام في المدينة، وبالتالي فقد شغلت القبائل بكونها «كلاب رعي» لمكة والمدينة[3].

بالطبع، هناك أنماط أخرى من الناس غير حضريين يمكن أنْ نجدهم في الشرق الأوسط. لقد أجمل تشارلز ليندهولم C. Lindholm ثلاثة أنماط للتجمع: بدو الجمل، وهو ما أشير إليه آنفًا، والرعاة، وكذلك مزارعو الجبال. يختلف الرعاة، على سبيل المثال،

(1) Irons, William. 1979. **Political Stratification Among Pastoral Nomads**, in Pastoral Production and Society, ed. by L'équipe écologie et anthropologie des sociétés pastorals. Cambridge University Press. USA p 362.

(2) Cole, Donald. 1975. **Nomads of the Nomads**. American Museum of Natural History. Arlington Heights. USA.

(3) Gellner (1979).



عن بدو الجمل بكونهم أكثر هيلكةً وتنظيمًا[1]؛ يجب عليهم أنْ يكونوا وفق ما تتطلبه الحركة من قطعان كبيرة جدًّا في أوقات محددة وفي أماكن محددة، وغالبًا عبر الأراضي غير الصديقة. وكنتيجة لهذا:

«فإنّ الشرط الأساسي لتطوير مثل هذا النمط في استخدام الأراضي هو وجود شكل سياسي يضمن الهجرة المنضبطة والمنسقة لعدد كبير من السكان عبر طرق ومواعيد منتظمة. وهذا ما يتطلب تطوير سلطات تنسيقية قوية وفاعلة»[2].

بيد أنّ مثل هذه «السلطات المنسقة» ليست «ملكيةً» في طبيعتها، إلا أنها تعمل على نحو كبير مثل مُحكّمين في النزاعات مع فيدراليات القبائل. تتجمع القبائل معًا في فيدرالية فضفاضة في ظل قيادة مركزية والتي غالبًا ما تُمدُّ من خارج البنية القبلية. إنّ مثل هذا النظام الكلاسيكي، كما سنرى، هو ما خَصَّص محمدًا كحكَمٍ في قبائل المدينة.

وكما يلاحظ ليندهولم: «فكما الحال مع أبناء عمهم من رعاة الجمل، فإنهم يستمرون في الادعاء أنهم جميعًا متساوون، على الرغم من وجود تسلسلات هرمية موضوعية»[3]. يشير ليندهولم أنّ هذا الوضع من القضايا قد سبب رعبًا بين الأنثروبولوجيين الماركسيين، الذين يفضلون الإشارة إلى ذلك بـ «الوهم السياسي»[4]. لكن، لا تظهر عادة علاقة السيد بالعبد (الخاضع) لتتبع النموذج الماركسي. فالعمل الذي يمكن أنْ يعتبره الماركسي «ظلمًا»، يمكن أنْ تعتبره الذات الخاضعة كموقف شريف لها، واضعين في ذهننا مسألة أنّ غني اليوم يمكن أنْ يتحول إلى فقير الغد، كما يحدث، في كثير من الأحيان، في مثل هذه البيئات غير المستقرة. إنه وفقًا لوجهة النظر هذه، فإنّ الإنسان الغني هو ببساطة، إلى هذه اللحظات، الشخص الذي نجح في أسلوبٍ يتمناه الخاضع نفسه في أنْ يتبعه. وقد لاحظ لويس بيك L. Beck أنه حتى وسط الكونفدرالية الرعوية جدًّا والهرمية، (مثلًا قشقائيو إيران)، فإنّ «أهل القبائل غالبًا ما ينظرون إلى زعماء القبائل كضرورة (على

(1) تشمل المجموعات الحالية قبائل البربر من الأطلس واللور وقاشقاي في إيران والرعاة والكرد والعرب.

(2) Earth (1959) p. 9.

(3) Lindholm, (1996), **The Islamic Middle East: An Historical Anthropology**. p 24.

(4) Black, Jacob. 1972. **Tyranny as a Strategy for Survival in an «Egalitarian» Society**. Man7, pp. 614 – 34 p 617.



الرغم أنه غير مرحب بهم في بعض الأحيان)، فهم وسطاء ضد ما يعتبرونه حكم الدولة غير الشرعية والاستغلالية»[1].

هكذا، فإنّه يُنظر إلى السلطة على أنها ترتيب توافقي تعاقدي بين المتساويين؛ إنه ترتيبٌ يمكن لطرف أنْ يقوم حيال الاتفاق بقطع العلاقات إذا ما أصبحت مثل هذه السلطة قمعية أو إذا ما توقفت في أنْ تكون إلى جانب مصالحهم. ولاحظوا انسحاب العديد من القبائل من الأمة بعد وفاة محمد. هذا مثال هنا شرق أوسطي جدًّا في طبيعته من الناحية النمطية، إنه مثالٌ عن مجتمع تجمع أفراده من خلال قدرة القائد في أنْ ينقل الناس إلى وحدةٍ عملية. لقد تم احترام السلطة، إلا أنه لم يتم تأليهها، كما أنه (كشكل حكم) لم يكن فيها الحاكم قادرًا على استغلال أو التدخل في الشؤون العامة اليومية لأفراد القبائل.

وأخيرًا، تنبغي الإشارة إلى الجماعة الثالثة تلك التي بينها ليندهولم: مزارعو الجبال المستقلون[2]. وتختلف هذه الجماعة عن المجموعتين السابقتين في كونها ليست بدوية. لكن وعلى الرغم من أنهم مستقرون، فإنهم ينتجون فائضًا كبيرًا، كما أنهم مكتظون جدًّا بالسكان مقارنةً مع المجموعتين الأخيرتين. كما أنهم يمتلكون صفات المساواتية وكراهية تجاه سلطة الدولة. والسبب الأفضل الذي يمكن أنْ يفسر هذا يكمن بنمط الأخلاق الاجتماعية المساواتي والتنافسي، حيث يكون هناك صراع على الموارد الشحيحة[3]. وأيًّا يكن السبب، فإن الصورة التي قدمت عن العالم العربي خارج المدينة هي عن أناسٍ «يحافظون بالإجماع على أيديولوجيات المساواتية والاستقلال الشخصي»[4].

وبمقدار ما يتم الامتداد بالصورة هذه بعيدًا، فسيظهر لنا، بالتالي، نظام سلطة لن يكون من المفاجئ أنه نظامٌ من إنتاج بيئته: بيئة من «الرمال المتحركة»، حيث يتحرك السكان ويبنون، كما أنهم هشون (من الهشاشة). وتكون الهرمية في مثل هذا الظرف صعبة من

(1) Beck, Lois. 1990. **Tribes and State in Nineteen and Twentieth-Century Iran**, in **Tribes and State Formation in the Middle East**, ed. by Philip Khoury and Joseph Kostiner. University of California Press. USA p 216.

(2) يسلط ليندهولم الضوء على مثل هذه المجموعات المعاصرة مثل مجموعات كابيل البربرية في الجزائر وأكراد تركيا وإيران.

(3) وهي النظرية التي قدمها جون دافيس، انظر: Davis, John. 1977. **People of the Mediterranean**. Routledge. London.



(4) Lindholm (1996) p. 27.



حيث الحفاظ عليها، ويصعب على العامة استخدامها. ما تؤسسه السلطة يقوم بحفظ الشرعية من خلال عقدٍ متبادل واحترام وليس من خلال التأليه أو القوة. إنه من المأمول أن تكون هذه الصورة التي بُينت أنْ تكون قد قدمت لنا بعض الأفكار عن وضع محمد، القائد الإسلامي النموذجي، وعلاقته بـ«المواطنين»: شرعية واهية قائمة في أحسن الأحوال على الكاريزما التي يمتلكها والقدرة على تحريك الناس والتكيف مع الظروف المتغيرة الدائمة وكذا احترام الطبيعة الجوهرية المساواتية للثقافة.

مكة

ماذا عن المدن نفسها؟ يشير لابيدوس إلى أنها «كانت مجرد مكان جغرافي للجماعات التي تكون فيه رابطتهم ونشاطاتهم إما أكبر أو أصغر من أنفسهم»[1]. لقد كانت المدينة في الواقع تختلف قليلًا عن الأطراف، وكما يبدو أنها تفتقر إلى الهوية المدنية، بمعنى مثلًا البلدية أو المجلس البلدي. كيف تهيكلت السلطة، إذن، في المدينة؟ وفقًا للابيدوس لم تختفِ تمامًا الولاءات القبلية مع التحضر، هذا رغم تداخلها مع الجماعات الأهلية المتنوعة، مثل نوادي الشباب وما يشبه ذلك. لقد كان محمد تاجرًا من حيث المهنة، وكانت مكة قد أُسست على التجارة، وهو الأمر الذي أدى بدوره إلى تطوير الدوائر الحرفية. بيد أنه بقيت هذه الدوائر، أيديولوجيًا، متساويةً من حيث الطبيعة:

«لقد طُمست الفروق في المراتب حيث كان الحرفيون والأسياد يعملون جنبًا إلى جنب في التأسيس المتواضع نفسه، حيث عادةً ما عاش الأفراد في الدائرة نفسها والطائفة الدينية نفسها في الأحياء نفسها، وغالبًا ما كانوا يمتلكون علاقات قرابية وهمية (أو حقيقية)»[2].

وفي الشكل نفسه الذي للراعي، فإنّ علاقة السيد بالعامل قد قامت على عقد مشترك، والذي أيضًا يمكن الإعلان عن بطلانه. وكما سنشير لاحقًا، فإنه على الرغم من أنّ لابيدوس كان محقًا في إشارته أنّ الدوائر التجارية كانت مهمة في مكة، إلا أنّ رؤية أنّ هذه الدوائر كانت متساوية في الطبيعة تبدو أنها تتعارض مع الرؤية الرئيسة التي عبر عنها محمد حول مكة: أي إنها افتقرت إلى المساواتية، وافتقدت الطبيعة البدوية.

(1) Lapidus, Ira. 1969. Muslim Cities and Islamic Societies, in **Middle Eastern Cities**,ed. by Ira Lapidus. University of California Press. USA p 73.

(2) Lindholm (1996) p 30.



تضعنا حرب محمد ضد اللاتكافؤ في الثروة أمام إحدى سمات سردية العصر الذهبي. وإلى جانب هذا، هناك الاهتمام بالانحدار في مكة في مسائل التضامن القبلي والعصبية. غالبًا ما يُصوّر دارسو الإسلام «فتحَ» محمد لمكة مجرد امتداد للممارسة البدوية في الغزوات، هذا رغم أنّ محمدًا لم ينته به الأمر إلى نهب المدينة (هذا على عكس أمنيات العديد من صحابته، كما يبدو) ودمج الثروة في قبيلته، بل الأحرى إنه قد نظر إلى الغنى (أي التراكم من ذلك) بأنه جوهريًا سبب انهيار العصبية، وكان ذلك واضحًا من خلال سلوكه في تطهير وأسلمة مكة. لقد أُبقيت الثروة في أيدي أصحابها، وهذه ممارسة كانت واضحة في كل الفتوحات العربية، لكن شريطة أن الناس الذين يتم غزوهم على أنْ يوافقوا على نظام الضريبة، على الأقل نظريًا، لكن بشرط أنْ يتم توزيع أفضل للثروة[1].

لقد تكونت أنماط الحياة من البداوة والحضرية (حضارة)، وهما الشكلان السائدان في التنظيم الاجتماعي قبل وبعد الجاهلية. يعتقد ابن خلدون أنّ نمط الحياة البدوي كان تاريخيًا يسبق الحضارة، ذلك أنّ تشكيل نمط الحياة المستقر لا يحدث إلا فقط حينما يراكم البدوي ثروة كافية ليفكر بالاستقرار. علماء آخرون، مثل المسعودي، يؤكدون كذلك على الأسبقية الكرونولوجية للبداوة. بيد أنه ثمة رؤى[2] أيضًا تشير إلى سيناريو أكثر ديناميكية حيث تُصاب باستمرار الجهود التي تبغي الاستقرار لكن بإحباط وذلك بسبب ندرة المياه والأراضي الخصبة، فضلًا عن تواتر الجفاف. وبالتالي، فإنّ نمط الحياة المستقر هو بالأحرى قضية موسمية أو مؤقتة تتداخل مع الوجود البدوي للرعوية والغزوات والدرجة المحدودة من الصيد. إنّ مثل هذا والذي يبدو وجودًا مغلقًا ودائريًا لا يمكن كسره سوى من خلال التجارة؛ لكن ليست التجارة بين القبائل البدوية التابعة لبعضها، ولكن بمقدار الحاجة إلى التجارة مع الجيران الأغنياء، مثل الرومان والساسانيين. حيث لم تمتلك شبه الجزيرة العربية إلا القليل لكي تصدره، لهذا كان سلوكها على نحو كبير كوسيط بين الحضارات الغنية. إنّ مدينةً مثل مكة، لم تستمر في وجودها سوى من خلال أنها أصلًا قد شكّلت كمحطة على الطريق للقوافل المتجهة شمالًا من جنوب شبه الجزيرة العربية. ومع نمو هذه التجارة، وانهيار وسائط أخرى، مثل اليمن، غدت مكة قادرة على أنْ تنمو في

(1) Ibrahim, Mahmood. 1990. **Merchant Capital and Islam**. University of Texas. USA.

(2) مثل أعمال ياقوت أو البكري، انظر: Bamyeh, Muhammad A. 1999. **The Social Origins of Islam: Mind, Economy, Discourse**. University of Minnesota Press. USA p 17.



شروط غنى ولتؤسس أسواقًا خاصة بها. هكذا، فقد تطورت مكة من محطة قوافل بسيطة بمستقبل مجهول، إلى مركز معقد نسبيًا من التجارة البعيدة في فضائها.

وكما لاحظ ابن خلدون، فإنّ الوجود المستقر يمكن أن يكون نتيجة لزيادة الثروة عند البدو. بيد أنّ هذا يجب أنْ يضاف مع الذي لا يزال وجودًا هشًا لنمط الحياة المستقر والذي يمكن أنْ يرتد بسهولة إلى الوراء إلى البدوية، كما أنه يجب أنْ تُفهم «الثروة» على نحو أكثر دقةً في هذا السياق على أنها اكتسابٌ متسق في مستوى عيش عالٍ جدًا والذي من شأنه أنْ يسمح للرعوية أنْ تأخذ مكانًا في أي فترة زمنية بارزة. «الثروة» في هذا المعنى ليست شيئًا يمكن استثمارها بشكل مربح، على الأقل ليس حتى يتمأسس المجتمع المستقر جيدًا في مستوى أن هناك دليلًا في عدم تكافؤ الممتلكات وتدهور التعاون والمساعدة المتبادلة بين القبائل، كما كان الحال مع مكة في عهد محمد[1]. لقد قدم الاستقرار أيضًا منهجًا في حماية الثروة المكتسبة من تقلبات حياة البداوة، فضلًا عن توفيره فرصًا أكبر في تراكم الثروة. لقد كان على مكة (وهي القائمة في بعدٍ كبير عن المجتمع الزراعي) الاعتماد على التجارة لكي تحفظ بقاءها، على عكس المدينة، مثلًا، والتي كان بإمكانها الانخراط في كلٍّ من التجارة والزراعة.

يجادل جورج سيمل G. Simmel، وهو ما يتماشى مع ماركس جزئيًا، أنّ المال لديه القدرة على إقامة سواء مسافة من الموضوع/ المادة وكذا الارتباط به في مكان واحد وفي الوقت نفسه[2]. بمعنى أنّ المادة نفسها (سواء أكان ذلك الإبل أو التوابل...إلخ) ليست بذي أهمية بالنسبة للقيمة المتمأسسة عليها، كما أنّه لا يمكن تحديد القيمة على نحو خالص من خلال جوهر المادة، بل فقط في سياق القوانين التجارية وكذلك قوانين العرض والطلب. ونتيجة لذلك، فإن العقل يسعى إلى أساس بالنسبة للقيمة التي يمكن لها امتلاك الثقة نفسها كالتي تمتلكها المادة. بالطبع، النتيجة لذلك هي شكل نقدي قيمي يمكن للجميع إدراكه، هذا رغم أنّ هذا الشكل النقدي يبقى مجردًا عن جوهر المادة نفسها. إنّ هذه المسألة مهمة، حيث ما إنْ تُضاف القيمة إلى مادةٍ ما، فإنّ هذه المادة تبدأ في أنْ تُرى على نحو شديد من خلال سياق هذه القيمة ولا ينظر للمادة على نحو مجرد

(1) Khazanov, Anatoli M. 1984. **Nomads and the Outside World**. Cambridge University Press. UK.

(2) Simmel, Georg. 1978. **The Philosophy of Money**. Trans. by Tom Bottomore and David Frisby. Routledge. UK. p 510.



وكأنها مادة منغلقة ذاتيًّا. إنّ القيمة تحدد كيف ينظر إلى المواد. ولا تكتسب المواد في العالم قيمة بسبب نوعية جوهرية، ولكن من خلال النظام النقدي المجرد. ويلاحظ القرآن هذا التأكيد على القيمة النقدية:

﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ﴾[1].

تدل على نحو كبير الإشارة المثيرة إلى «النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ» على الانشغال بحفظ الذات، مع السعي إلى الخلود في هذا العالم. كما أنّ الأهمية المدركة بالنسبة إلى «الْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ» تشير إلى مجتمع قائم على اقتصاد نقدي لا على نظام مقايضة وتبادل (تبادل سلعي. م.)، وهو النظام الذي يسود أكثر عند النماذج البدوية. بالنسبة للبدوي، فإن مواد القيمة تدرك من خلال كونها أيضًا مؤقتة جدًّا، على عكس الاكتناز المستقر (عند الحضر المستقرين. م.) الذي يُعتقد به أنه يدوم أكثر من المكتنِز. لقد تم إخبار أولئك الذين يقضون حياتهم وهم يكنزون الكنوز أنهم سيموتون مثل أولئك الذين يعيشون في الفقر، كما يقول ذلك الشاعر طرفة في مرحلة ما قبل الإسلام[2]. إنّ الجمل (كما نجد في قصيدة طرفة، حيث يعتبره البدو بكونه المادة الأعلى والأكثر استقرارًا في ناحية القيمة) لا ينظر له وفق شروط وسائل التبادل، بل كأداة تمكينية للحياة نفسها والتي هي نفسها معرضة إلى الهلاك. إنّ الوجود بالنسبة للبدوي هو النقطة والغاية النهائية، إنه الدهر، الكلي، إنه الظاهرة الطبيعية المنغلقة ذاتيًّا، وليس تقادم اللحظات التي يمكن التأثير بها من خلال وساطة إلهية خارجية، أو أنه ظاهرة ستستمر بعد الموت. لقد كان الاعتقاد ما قبل الإسلامي، وخاصة بين البدو الذين كانوا غير متآلفين ومتعودين على الأديان للقوى الكبرى أو التعامل مع المجردات، لقد كان هذا الاعتقاد يشك بوجود عالم ماورائي. وحتى في مكة نفسها (حيث كان هناك الأحناف، الموحدون ما قبل الإسلام، أقليةً) فإنّ المادية قد سادت فيها بكونها ضد الحياة الآخرة.

لقد أعادت مكة تحديد نفسها كمجتمع من التجار، ونتيجة لذلك، فإن هذا يعني أنّ تجريد المواد وفق شروط قيمتهم النقدية قد حلّت محل القيم البدوية التراثية مثل نسب

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 14.

(2) Bamyeh (1999) p. 24.



الدم وملكية الأرض المشتركة والتعاون المتبادل. ما تطور أيضًا هو نمط من التجريد «من الدرجة الثانية». إنّ مكة كمركز تجاري لم تؤسس القيمة النقدية على المواد نفسها فحسب، ولكن أيضًا على المجتمع الآخر الذي يتعامل في هذه المواد. ويمكن أنْ نضرب هنا مثالًا حديثًا، وهو أنّ أهمية اليابان اقتصاديًّا بالنسبة للعالم الغربي قد أدت أيضًا إلى أهمية عليا، إلى أهمية انصبت على الثقافة اليابانية واللغة والدين. هكذا، فإنّ مكة، بكونها كانت تتعامل مع ثقافات روما وفارس، قد وضعت أيضًا قيمة على معتقدات «الآخرين». لقد كانت النتيجة هي مجموعة متنوعة من الأيديولوجيات التي تداخلت بأسلوب غير قسري نسبيًّا، حيث إنّ مكة لم تكن في موضع يسمح لها فرض أيديولوجيتها الخاصة على الآخر، إلا إذا كان الأمر لحقيقة أنها لم تكن معقولة اقتصاديًّا وتكتيكيًّا في أنْ تُعتمد. لقد ترعرع محمد في ظل هذه الثقافة «الليبرالية تجاه المعتقدات الأخرى» حتى ولو كان مثل هذا الكرم الليبرالي مجرد أجندة اقتصادية خفية.

لقد أثر تجريد القيمة القائمة على المواد، بكونها أبدية، أيضًا على المعتقدات الدينية للمكيين، وهذا ما دلّلت عليه الزيادة في عدد الأحناف في مدينة مكة. فبينما كان محمد ينتقد هذا التشديد الزائد في موضعة القيمة الاقتصادية على المواد وما ينتج عن ذلك في انحدار العصبية، فقد كان محمد أيضًا جزئيًّا نتاجًا جدًّا لمجتمع نقدي ومستقر. ومع ذلك، فإنّه على الرغم أنه لطالما يُعتبر الإسلام بكونه من إنتاج المدينة لا إنتاج الوجود البدوي، فإنه لم يتخلص كليًّا من القيم القائمة في الوجود البدوي، بل الأحرى إنه دعا إلى العودة إلى ما هو الأفضل فيه، مثلًا في إدانته مثل تلك القيم البدوية في الوثنية ووأد البنات...إلخ، في حين إنه امتدح القيم البدوية في العصبية.

وفي درس لماذا صعد الإسلام في ظل ذلك، فإنّه يبدو أنّ الحاجة إلى مجتمع قادرٍ على التجرد من بيئته كانت شرطًا ضروريًّا. لم يكن الوجود البدوي يستطيع تحقيق ذلك من خلال طبيعته غير الثابتة والمائعة. ففي مكة تحديدًا، فطالما أنها أسست نفسها كمركز تجاري مهم، فإنها طورت أيضًا مجموعة من القواعد القانونية والدينية التي كان عليها أنْ تفيد بنيةَ العقيدة الإسلامية التي ستتبعها. من إحدى هذه القواعد هي مسألة الأشهر الحرم، والتي كانت تتزامن مع الأشهر التي كانت تنعقد فيها الأسواق في الحجاز وأكثر من نصف شبه الجزيرة العربية. وبالتالي، فإنّ الارتباط بين النشاط التجاري والقواعد الدينية القانونية واضحٌ: فبعض المفاهيم الدينية المتعلقة بانتظام الطريق أو الوقت، مثل الحج، قد تطورت



جنبًا إلى جنب مع الدورة التجارية. ما هو مهمٌّ هنا هو أنّ التحول الاجتماعي كان ممكنًا بسبب قدرة تراكم الثروة. إنه ليس بأمر لا يكتسي دلالة أنّ اسم «قريش» نفسه يمكن ردّه في العربية إلى «تقرّش»، وهذه اللفظة تعني «التجميع» (التراكم) أو «الاكتساب». إنّ الاهتمام كان ينصب أكثر على تراكم وحفظ الثروة أكثر منه من أين تأتي ربما وجبة طعام المرء التالية أو العيش ضمن نطاق محدد من الوقت للدورة الزراعية[1].

لقد كان الدافع وراء اهتمام قريش بالحفاظ على السلام في مكة دافعًا اقتصاديًا بحتًا، حيث إنّ استمرار وبقاء مكة قد اعتمد على التجارة، هذا بعكس المدينة، مثلًا، والتي كانت خليطًا من البدو والمجتمعات الزراعية. تكمن المشكلة بالنسبة لمكة هي أنها كانت تفرض مثل هذا السلام، وبخاصة في حالة الأشهر الحرم، المرتبطة مع القضايا الروحية، فلم يكن يعترف بحرمتها من قبل كل القبائل. ولم تتمأسس هذه الأشهر المقدسة مع مكة إلا فقط مع مجيء الإسلام حيث فُرضت وغدت كونية عامة بالنسبة لكل القبائل، كونهم كانوا ملزمين على نحو وثيق بقبول (أو بالأحرى الخضوع إلى) الإسلام كعقيدة كونية. لقد كان التجار الذين يأتون إلى مكة، في مقدراتهم المزدوجة كحجاج كذلك، لا يعيرون احترامًا كبيرًا بالنسبة لحرم مكة، بل الأحرى يعيرون الاحترام لأصنامهم التي كانت الكعبة تحتويها. ويبدو أنّ «الحج» لم يكن يعني بالأصل «الحج الديني»، بل الطريق التجاري الجغرافي الراسخ. ولم تكن الكعبة أكثر من مجرد بيتٍ يحتوي على أصنام القبائل التي كانت تمارس شعائرها الخاصة وتقوم بالتهليل الديني ضمن موقع جغرافي (لاروحي) محدد[2]. لقد كان الدين، والحال هذا، شيئًا من القوة المتحركة الخاضعة إلى التفاوض الاقتصادي. أي إنه إذا ما تغيرت الاحتياجات الاقتصادية بالنسبة لدائرة التجارة، فإنّ الدين يتغير معها.

لا بد أنّ مكة، رغم تكديسها للثروة، أنها كانت كذلك واعية بالشعور الحاد بالهشاشة والضعف، كونها كانت تعتمد كليًا على التجارة واستعداد القبائل للخضوع إلى نظام الحرم والذي كان يدعمه نظام خفيف من الاعتقاد الديني. لم تكن مكة تفتقر الى أي نوع من الزراعة فحسب، بل كانت كذلك غائبة حتى عن الحرفيّة البسيطة[3]. بوضع هذه

(1) لم تلعب الزراعة إلى حد كبير، دورًا هامًّا في الحياة الاقتصادية في نجد والحجاز، باستثناء الواحات النادرة مثل الطائف.

(2) Bamyeh (1999) p 32.

(3) Simon, Róbert. 1989. **Meccan Trade and Islam: Problems of Origin and Structure**. Akadémiai Kiadó. Hungary pp 95, 102 – 3.



النقطة بعين الاعتبار، فإنه سيغدو مفهومًا ربما لماذا نظرت قريش، حينما غدا الإسلام قوة مهيمنة، إلى الجوانب الإيجابية بالنسبة للدين والتي بالإمكان الاستفادة منها في توفير قاعدة أيديولوجية قوية بالنسبة إلى مشاريعهم الاقتصادية.

ما هو مأمول أنه قد تم رسم صورة لمكة هنا: صورة لمدينة اعتمدت على التجارة لحفظ وجودها على نحو شديد وكذلك (بالنسبة إلى القبائل المجاورة) طورت بنية اجتماعية ودينية معقدة. علاوة على ذلك، فإنّ تراكم الثروة قد أدى إلى تقسيم طبقي بارز: «قريش البطاح»، حيث كانت هذه الطبقة تعيش في جوار الحرم، بينما الأقل حظًا، «قريش الظواهر» حيث كانوا يسكنون فيما يتبقى من مكة والجبال المحيطة بها. ومثل هذا التمايز الطبقي قد قاد أيضًا إلى مفهوم الاقتراض في المال إلى الأقارب الفقراء[1]؛ وهو الأمر الذي نتج عنه سمة إضافية بارزة في التمييز الطبقي. إنّ قضايا مثل تمايزات مكة الطبقية ودورها المتميز كمركز تجاري وروحي وكذلك قدرتها على تجريد نفسها من العالم المادي المؤقت وبنيتها الاجتماعية والدينية والقانونية، كل هذه القضايا أدت بها لأن تعتبر نفسها (وكذلك في أنْ يعتبرها الآخرون) كواحة في أرض الفوضى والبربرية، كواحة في أرض عالمٍ كان جاهليةً. لقد هناك تفسخ، ليس فقط فيما يتعلق بالمجتمع البدوي ولكن أبعد من ذلك، مثل منافسيها كاليمن، وكانت الإمبراطوريتان الرومانية والساسانية كذلك قد ضعفتا بسبب الحروب. لقد كان على مكة أيضًا أن تظل محايدة في ظل هذا، وذلك من أجل الحفاظ على مكانتها الاقتصادية. يجب الأخذ بعين الاعتبار المدى الذي كان يمكن فيه لمكة الحفاظ على الحياد طالما أن أوضاعها الاقتصادية كانت في نمو وحيث غدت أكثر عرضة لاحتياجات ومصالح القوى الكبرى. فعلى سبيل المثال، لقد قام الأحباش (الذين عادة ما كانوا في تحالف مع الإمبراطورية الرومانية) بعدد من الحملات العسكرية في شبه الجزيرة العربية، وكان أشهر هذه الحملات تلك التي كانت في عام الفيل. ففي هذه السنة، التي تمّ تأريخها تراثيًا في 570م. (وهي سنة ولادة محمد)، شهدت مكة هجومًا من قبل الجيش الحبشي المزود بالفيلة. وقد كان جدّ محمد، عبد المطلب[2]، حاميَ الكعبة في ذلك الوقت ونجح في هزيمة الأحباش. وما هو مثير للاهتمام أيضًا حول هذا الحادث

(1) Wolf, E.R. 1951. The Social Organisation of Mecca and the Origins of Islam. **Southwestern Journal of Anthropology7**, pp 329 – 56.

(2) وبالمناسبة، تعني لفظة «عبد» «العابد لـ»، وأصبحت أكثر شيوعًا بين النبلاء من قريش وذلك ليميزوا أنفسهم عن الطبقات الدنيا.



هو ارتباطاته بمحمد: أي «حقيقة» أنه ولد في مثل هذه السنة التي تكتسب هيبةً، وأنه يرتبط بنسب نبيل وروحي. كما ترمز أيضًا ولادة محمد إلى بداية الحفظ الإلهي لمكة.

لقد كان القرنان الاثنان اللذان سبقا ولادة الإسلام قد شهدا مجتمعًا مستقرًا ونموًّا في التطور من حيث البنى التجارية والاجتماعية، وبخاصة في مكة. ومع ذلك، فقد ظلت القبائل البدوية مستثناةً إلى حد كبير من هذه التطورات، واتبعوا بدلًا من ذلك محاولاتهم الخاصة غير الناجحة من أجل تجنب حالات الفوضى والفقر. لقد كانت مثل هذه المحاولات في ميدان الخبرة السياسية نتيجةً للزيادة في عدد وشدة الغزوات[1] والفوضى. وعادة ما تنسب أسباب هذا النمو في النزاعات إلى عوامل النمو السكاني وانخفاض القوى في شبه الجزيرة العربية، مثل اليمن، لتعمل كوسطاء.

واحدة من بين المحاولات المثيرة في الاستقرار الاجتماعي هي إقامة نظام «ملكي» بين قبائل كندة في نجد خلال منتصف القرن الخامس الميلادي. لقد كانت كندة الأولى مِنْ بين مَنْ تُسجل بين البدو «ملكيةً» بدوية حقيقية، وكانت كذلك محاولة فريدة في تأسيس مجتمع بدوي مركزي. إنه من المثير للاهتمام التفكر لماذا كان هناك شعور بضرورة مثل هذا النموذج وأيضًا لماذا فشل في نهاية المطاف بعد أقل من قرن. بينما كانت مكة منخرطة في تحالف اقتصادي، دُعي بالإيلاف[2]، فإنّ رئيس قبيلة كندة، المدعوم من قبل الملك اليمني، قد شكّل تحالفات سياسية خاصة به. لقد حاول «ملك» كندة عقيل المرار بناء بنية مستقرة في الوقت الذي دفعت فيه القبائل الخاضعة ضرائب، هذا على الرغم من أن الوظيفة الأولية لـ«الملك»، أو الشيخ، كانت بمثابة التحكيم في المنازعات، والحفاظ على النظام النسبي بين القبائل. بيد أنّ فشل ذلك قد اعتمد على عدد من العوامل. أولًا، إنه على الرغم من أنّ مقصد الشيخ كان أنْ يعمل كحكم محترم، إلا أنه من الواضح أنّ القبائل المستقلة الشديدة لم تكن لتمنح الاحترام على نحو تلقّائي كما أنّ طبيعتهم المساواتية قد قاومت ما كان يتحول من موضع التحكيم إلى نظام الملكية الهرمي. هذا بالإضافة إلى ذلك، فإنّ التحالف السياسي الخالص لن يكون قويًّا بما فيه الكفاية ليتم الاحتفاظ به ما لم يكن هناك أيضًا قاعدة اقتصادية قوية. ومما لا شك فيه، أنّ اهتمام محمد بغزو مكة لم يكن

(1) الدلائل من الإحالة إلى عدد من الحروب السابقة في الأشعار على الإسلام التي ليست بعيدة عن ظهور الإسلام.

(2) هناك في اتفاق الإيلاف، يمارس التاجر الحق في تحريك القوافل إلى أراضي الدول المجاورة والانخراط في التجارة في مقابل إعطاء نسبة مئوية من الأرباح للحاكم المحلي.



وراءه على نحو خالص وجهة نظر روحية، لكن كانت الأهمية من حيث الثروة المتراكمة والشبكة التجارية. نظام الضريبة وحده ليس كافيًا لحفظ التحالفات بين القبائل والتي لم تستأ فقط لخضوعها للضريبة، لكن في معظم الحالات كانوا غير متآلفين مع اعتبارات التعقيدات لمثل هذا النظام.

ومن الجدير ذكره أنّ خليفة عقيل المرار، وهو عمرو المقصور، قد اعتمد لقب الـ«سيد»، في الشكل نفسه الذي تجنب فيه محمد أية روابط مع الأنظمة الملكية في ذلك الوقت. ورغم ذلك، فقد حاول المقصور توطيد الحكم من خلال الزواج في البيوت المالكة، مثلًا من اليمن. وعلى أية حال، ففي ظل الرئيس الثالث الحارث، امتد هذا بالمناطق واستمر في فرض النموذج الملكي الغريب على نظام بدو أساسًا، والذي شمل، من بين أمور أخرى، إنشاء جيش دائم وتنظيم نظام الضرائب. إنّ انهيار النظام الملكي، وإن كان يعود ببعض الدرجات إلى تغيّرٍ في الظروف السياسية للقوى الخارجية، مثل انحدار قوة اليمن وسحب الدعم من فارس، يجب أنْ يعزى (أي الانهيار) إلى فرض نظام ملكي غريب على الديناميكيات البدوية. لقد أدت أية محاولة للحفاظ على النظام الملكي إلى قتل الرؤساء، ومن ثم تعود القبائل إلى طرقها القديمة. إنّ هذه المملكة أمر مهم بالنسبة للإسلام لأنها تدل على الاستقلال القوي للقبائل وترددهم في أن يخضعوا إلى أي نوع من السلطة الهرمية إلا إذا كان للزعيم كاريزما كافية للقيادة، كما يدل ذلك من خلال محاولة القبائل العودة إلى عاداتهم القديمة والتمرد - حروب الردة - مع موت محمد.

بينما تطورت مكة اقتصاديًا وثقافيًا لتشابه بذلك المدن الأكثر كوزموبوليتية، مثلًا المدن الساسانية والرومانية، فإننا نجد أنّ القبائل البدوية قد تدهورت في الغزوات وفقدان الهوية الذاتية. وإذا ما قرأنا الشعر لتلك الفترة[1] مباشرة التي سبقت الإسلام، فإننا نجد أنه يقدم صورةً عن البدو في لجوئهم إلى أمثَلة (من المثالية) حياتهم على النقيض مع الحياة في مكة. لقد استمر البدوي (حتى ولو كان يعاني من زيادة الفقر والحرب أكثر من ذي قبل) في الحفاظ على الاحترام الذاتي والشرف والعصبية بما يتعارض مع المكي الذي لم يكن يعنيه سوى الأمور المادية ولم يعتن أبعد من أقاربه أو أقاربها. لقد كانت مكة، من جانبها، تنظر إلى البدوي بأنه في حالة من الجاهلية والجهل والفوضى. هذا رغم أنّ البدوي كان

(1) على سبيل المثال، قصائد طرفة وزهير والأعشى. وقد اعتمدت على آربيري في ترجمة هذه الأشعار: Arberry, A.J. 1957. The Seven Odes. Allen & Unwin. UK.



لديه نظرة كذلك في الإشارة إلى المكيين بكونهم يفتقرون إلى العصبية، وهي النظرة التي كان محمد نفسه واعيًا لها جدًّا. لقد افتقرت مكة إلى أي نوع من «المنتج التام» من حيث الأيديولوجية مع خليطها من الحنيفية والوثنية والأديان التوحيدية. ولطالما أثير سؤال حول سبب عدم اعتماد مكة أيًّا من التراثات الدينية التوحيدية المتواجدة، وعادة ما كان يجاب عن مثل هذه المسألة أن هذا يقف على الضد من الطبيعة المستقلة الكاملة للعرب: لماذا يجب عليهم تبني دينٍ من ثقافة أجنبية؟ ربما يكون هذا سببًا مهمًّا. ومع ذلك، ينبغي توضيح أيضًا نقطة أنه غالبًا ما يفترض هنا أنّ الأديان التوحيدية كانت في ذلك الوقت «منتجات مكتملة» بنفسها. وبالنظر إلى الدراسات التي لا تحصى حول كيف تأثر الدين من خلال بيئته، هناك سبب مهم للافتراض بأن المسيحية واليهودية المتواجدتين في مكة لم تكونا تجريان في مسار وكأنهما أيديولوجيات منغلقة وحصرية قائمة داخل عوالم منفصلة.

إنّ وجهة النظر المقبولة عمومًا هي أن الإسلام، على الأقل كما ندركه اليوم، قد أخذ زمنًا يصل إلى 200 سنة للوصول إلى تلك المرحلة. هذا رغم أنّ السرعة التي كان الدين الجديد فيها قادرًا على مأسسة نفسه كانت سرعة قياسية، هذا إنْ لم تكن فريدة في التاريخ. لقد كان على الدين من أجل بلوغ ذلك، امتلاك قاعدة أيديولوجية قوية. إنّ الوثنية، وعلى الرغم من انتشارها الواسع في شبه الجزيرة العربية، لم تكون «قوية» من حيث امتلاكها مجموعة متماسكة من المعتقدات والممارسات وانطباعًا عميقًا على العقل العربي في جعل الأصنام كـ«آخرين» كما فعل الإله التوحيدي. وفي الحقيقة، لم يكن مجهولًا لـ«العباد» للعن أصنامهم وتجاهل الهداية بها، إذا ما اختلفوا معها[1]. لم تكن الأصنام تعتبر أنها قدوةً أو مرشدة بالنسبة للحياة أو حتى أنْ تكون فاضلة على نحو محدد أو موثوقًا بها. ما كان أكثر أهمية هو «السُّنّة»، والذاكرة الجماعية لتراث الماضي. إنّ هذا التشدد للماضي هو ما استمر أيضًا بتواجده في مكة، وبالطبع، هو ما تمّ التأكيد عليه على نحو قوي من قبل محمد. من هنا، فإن العنصر الأساسي الجوهري بالنسبة للإسلام و«لروحه» هو حقيقة أنه مزج الذاكرة الجماعية بالنسبة للشعب العربي ومفهومه على نحو محدد، عن العصبية.

إنّ الوحدة التي كانت قائمة بين الشعب العربي كانت متموضعة، في المقام الأول، ضمن الدورة التجارية، لا ضمن الروح السياسية أو الثقافية أو الأيديولوجية. لقد كان

Bamyeh (1999) p. 81. (1)



البدو يعيشون معظم السنة في عزلة نسبية يعتزلون بعضهم بعضًا، الأمر الذي زاد من الأهمية الاجتماعية والسياسية لمكة باعتبارها بؤرة مركزية للهوية البدوية، وكبيت مستقر وسط البيئة التي لم تكن ثابتة وغير يقينية. لقد كان الحج، كرحلة دورية نحو الأشياء المقدسة والأصنام القبلية، طقسًا هامًّا. والنتيجة كانت جدلية الاستقلال الروحي المحلي إلى جانب الرجوع إلى المركز المقدس، حيث منح مكة مركزية روحية. هكذا، فقد كانت مكة، باعتبارها مركزًا روحيًّا، تدعم نفسها كمركز مقدس وذلك من حيث ما كان يأتي ذلك من ثروة، والتي كانت تتمثل في التجارة.

لقد كان على مكة من أجل أنْ تكتسب مكانة مركزية أنْ تقوم بتصوير نفسها على أنها موطن القوة المتعالية (المقدسة. م.) أكثر من أي أصنام قبلية أخرى. ولم يكن الحج البدوي إلى الحرم المكي من أجل الحرم نفسه، ولكن من أجل الأصنام التي كان يحتويها الحرم. ومن هذه الناحية، فإنه رغم أهمية مكة كمركز للاستقرار، فإنها لم تكن تعمل أقل من فندق مريح للأصنام. ومع ذلك، فهناك إشارات في الأدب ما قبل الإسلامي إلى «الله»، وهو الإله الذي تصل آثار أصوله إلى الأيام الأولى لمكة، حتى قبل قريش[1]. وبالتالي، لا ينبغي النظر إلى الطقوس البدوية والنظام الاعتقادي بكونهما غريبين عن الإسلام التوحيدي، بل الأحرى وكما كتب كيستر Kister[2] يشير إلى أن **الإسلام قد أُسس في الجاهلية أكثر مما أُسس في التراث اليهودي أو المسيحي.**

أما المدى الذي يظهر فيه الدور الذي لعبته الوثنية في تطور الإسلام هو خارج مجال هذا الكتاب. ومع ذلك لا ينبغي أنْ نهمل الإشارة بما يخص الاعتراف أن هناك عنصرًا توحيديًّا في الطقس الوثني. غالبًا ما يقوم المسلمون «الاعتذاريون» بالإشارة إلى التراث اليهودي - المسيحي في محاولة لربط دينهم مع المثُل الموروثة للعقيدة الغربية في حين يحاولون رسم حدّ فاصل مع الجاهلية. إلا أنّ هذا يتجاهل الميزات التي كانت موجودة بالفعل والتي لم تكن يهودية-مسيحية من حيث الطبيعة. فمثلًا، كيستر[3] يشير إلى «التلبية» (استجابات إلى الدعاء الإلهي) والتي كان يتم التلفظ بها أثناء الحج إلى

(1) Bamyeh (1999) p. 81.

(2) Kister, M.J. 1980. Labbayka, Allahumma, Labbayka: On a Monotheistic Aspect of a Jahiliyya Practice. **Jerusalem Studies in Arabic and Islam2**, pp. 33 – 57.

(3) Ibid.



مكة. إنه وفقًا لكيستر، فقد كان هناك حوالي أكثر من عشرين شكل من التلبيات المختلفة التي كانت شائعة بين القبائل. وكانت هذه التلبيات تشدد على الهوية القبلية في تكوينها، ولكن أيضًا وبالتزامن مع هذا كانت تؤكد على الاعتقاد بإله عالٍ سامٍ. لقد احتل الإله (الله) مكانة عليا ضمن التسلسل الهرمي الهينوثي (من الهينوثية Henotheism شكل أقل من التوحيد يتم فيه الاعتراف وعبادة آلهة مستقلة، ويكون فيه إله متعالٍ. م.)، بيد أنه لم يكن نتاج ميتافيزيقيا نموذج مجرد، بل إنه قد مثّل «صنمًا أعلى» حيث احتل مكانة مركزية في مملكة مكة. لكنّ مثل هذا المفهوم عن الإله (المفهوم الذي توضَّح من «الآيات الشيطانية»، وهي الآيات التي كان محمد نفسه تحت تأثير بعض الضغوط للقبول بها) كان دائمًا عرضة للتنافس من قبل آلهة أخرى، لا بل حتى لقبائل لتحتوي الحرم في مناطقهم في ظل إلههم الخاص. ما كان مطلوبًا كان من أجل الله، إله مكة، في أنْ يرتقي ويرتفع إلى إله ذي مكانة إله كوني وفي أنْ يُعبد من قبل الكل، مع الحفاظ على مكة كمركز مقدس.

وكما أشير سابقًا، إنّ التعقيد المتزايد في التجارة التي كانت موجودة في زمن محمد (التي لم تعد ببساطة مجرد شراء وبيع، بل اقتراض وتأمين وتقييم) قد جعل الحاجة إلى إلهٍ عالٍ أشد إلحاحًا أكثر من أي وقت مضى، وذلك نظرًا لعدم وجود جهاز دولة قوي لتنظيم الشؤون والقضايا. وبالطبع، لم يكن الأمر اعتباطيًا أنّ الاتفاقات التجارية كانت (ومنذ بداية الإسلام) تُفتتح بهذا الإعلان: «باسمك اللهم [إلهنا]»، وبالتالي يقدمون الله كسلطة تنظيمية. والترجمة المتعارف عليها لاصطلاح «الإسلام» هي «الاستسلام» و«الخضوع» و«التسليم» (إلى الله). ومع ذلك، فوفقًا لإحدى الأطروحات[1]، فإنه من الممكن أيضًا أنْ يكون المفهوم يشير إلى «مقاومة الموت». وهذا الطرح مهم من حيث إنه يشير إلى أنّ الإسلام قد قدّم إيسكاتولوجية باكرة جدًا (إيسكاتولوجية، الإيمان الأخروي) حيث إن هذه الحياة ليست كل ما يظهر هنالك. إذا كانت الحياة ليست حصرًا دنيويةً، إذن، يمكن تطبيق العدالة في الحياة الآخرة. وفي هذا المعنى، في كون ذلك مرتبطًا من خلال إرادة الله الذي أمّن أنّ المؤمنين سيقيمون من خلال عقودهم التجارية، أو أنهم سيعانون من العواقب في الحياة الآخرة.

(1) Bravmann, M.M. 1972. **The Spiritual Background of Islam**. Brill. Leiden pp 7 – 12.



لقد كان لتعزيز الاعتقاد في الحياة الآخرة تفسيره الماركسي الواضح. حيث إنّ البدو طالما أنهم دخلوا مدينة مكة، وهي كانت تتطور في الثروة، فإنهم سينمون هم أنفسهم مع ازدياد في الوعي بشأن اختلافهم في مكاناتهم. إنّ مثل هذه التناقضات الصارخة في الثروة والمكانة، كان يمكن أن يكون لها عواقب ثورية خطيرة إذا لم يكن الاعتقاد بالعدالة الإلهية مشجعًا. وقد سمح مفهوم البعث والقيامة للتعويض لأولئك الذين يعتبرون أنفسهم بأنهم نكرة ومنكرين مقارنةً مع المكيين. من هنا، فإن مفهوم الدولة الإسلامية المثالية يفرض نفسه على الدولة الإمبريقية كما هي حيث يتناقض ذلك مع وجهة النظر الهرمية الاجتماعية عن البعث والقيامة. وبهذا الشكل، فإنه يمكن للإسلام المحافظة على الوضع الراهن مع وعدٍ في المجازاة في الآخرة، ويقع [بالتالي] تحت الهجوم النيتشوي الذي وجهه ضد المسيحية. بيد أنّ هذا، ليس الروح الحقيقية للإسلام، ولكنه إله كاذب.



الفصل السادس

الروح كاشتقاق
من عصر النبي والخلفاء الراشدين

«إنّ هذه[السنة النبوية] هي المصدر الثاني. وهي تبين الطريقة التي ترجم بها النبي الكريم أيديولوجية الإسلام على ضوء هدي القرآن إلى شكلٍ عملي، حيث طورها لتصبح نظامًا اجتماعيًا إيجابيًا، وترقت أخيرًا إلى دولة إسلامية كاملة»[1].

«لا مفر ولا بد من أنْ تُسمع رؤانا السامية وكأنها حماقات، وأحيانًا في ظروف ما كأنها جرائم إنْ طرقت خلسة آذان من ليس معدًّا لها ومجبولًا عليها. فالرؤى العامة أو الخاصة ميّز بينها الفلاسفة قديمًا، عند الهنود كما عند اليونان والفرس والمسلمين؛ وباختصار في كل مكان درج فيه الإيمان بالتراتبية وليس بالسواسية والحقوق المتساوية: ولا يقوم هذا التمييز كثيرًا من حقيقة أنّ الرؤية العامة تقف خارجًا وتبصر وتقيم وتقيس وتحكم من الخارج وليس من الداخل: بل إنّ الجوهري في الأمر هو أنّ الرؤية العامة تنظر إلى الأعلى من الأسفل في حين إنّ الرؤية الخاصة تنظر إلى الأسفل من الأعلى!»[2].

(1) Mawdudi, Sayyid Abul A'la. 1967. **First Principles of the Islamic State**.3rd Edition. Lahore, Islamic Publications Ltd. UK p 6.

(2) Nietzsche (1998), **Beyond Good and Evil**, Section 30. ملاحظة: لم نلجأ في ترجمة هذا النص من نص المؤلف، وإنما من ترجمة أخرى لنيتشه. م.



النبي: المصادر

يروي أحد الرواة لسيرة النبي [كتاب: **السيرة النبوية والآثار المحمدية**، أحمد بن زيدان دحلان] قصةً أنّ رجلًا أتى رسول الله ﷺ فقام بين يديه، فاستقبلته رعدة، فقال رسول الله ﷺ: «هون عليك فإني لست بملك ولا جبار، وإنما أنا ابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد بمكة». وقد جاء في الحديث أنه لما خُيّر النبي على لسان إسرافيل بين أنْ يكون نبيًّا ملكًا، أو نبيًّا عبدًا، نظر ﷺ إلى جبريل، عليه السلام، كالمستشير له، فنظر جبريل إلى الأرض يشير إلى التواضع، وفي رواية فأشار إليه جبريل أنْ تواضع، فقلتُ نبيًّا عبدًا. ا.هـ. فذلك صريحٌ أيضًا في أنه ﷺ لم يكن ملكًا، ولم يطلب الملك، ولا توجهت نفسه ﷺ إليه[1].

وأيضًا فإنّ الإشارة إلى النبي في الخطاب المعاصر قد قولب هذا الخطاب جدًّا. إذا كانت نموذجية محمد الأصلية قد تمّ تصورها بأنها تمتلك شكلًا من أشكال السلطة السياسية، إذن ذلك هو المعيار كيف يتم تحديد الدولة الإسلامية، والحاكم المثالي للدولة الإسلامية. لكن، إذا تم تصوير محمد بأنه كان «مجرد رسول»، فإنّ الطابع النبوي عن الخطاب السياسي سيتلاشى إلى عدم الأهمية: فيجب على المرء البحث عن مصادر أخرى للهداية.

ما هي مصادرنا في درس سلطة محمد؟ رغم أن القرآن يشير إلى النبي، إلا أنه لا يكشف سوى القليل عن حياة محمد. وعلى أية حال، أحد الاستنتاجات الواضحة التي يمكن التوصل لها من قراءة بسيطة للسور المدينية في القرآن هي أنّ الرسالة قد تغيرت عن تلك السور المكية الباكرة. لقد كانت السور في مكة معنية بطبيعة الله (الواحد والعدل والرحيم...إلخ)، وكانت موجهة إلى هداية الأفراد. وكما مر معنا، فقد كانت مكة تعاني من «صعوبة اجتماعية» تشمل انهيار القيم القبلية القديمة (وإذا ما استخدمنا مصطلح ابن خلدون عصبيتها)، حيث كان دور محمد هنا هو إنذار أهل مكة من تدمير قيمها القديمة والانحدار إلى التفسخ والاضمحلال. أما السبب الذي يكمن وراء لماذا كان العديد من أوائل المتحولين إلى الإسلام من بين الناس المحرومين من مكة فهو بسبب أنّه كان ينظر إلى محمد على أنه داعم لهم: حيث منح الصوت إلى هذه الجماعة الصامتة والتي تعاني من الصعوبات عليها. بيد أنّ دور محمد قد تغير عن هذا حينما هاجر إلى المدينة مع أصحابه.

(1) عبد الرازق، «الإسلام وأصول الحكم». Al-Raziq, Ali Abd. 1925. **Islam and the Basis of Government.** Trans. by Joseph Massad in Islam, in Kurzman (1998). pp 29 – 36 (1925) p 34.



لقد كانت السور المدينية معنية بالآثار الاجتماعية المترتبة على مثل هذه المعتقدات. بكلمات أخرى، لم يعد محمد رئيس جماعة دينية صغيرة، ولكن رئيس مجتمع سياسي منفصل تمامًا: **الأمة**[1]. وكنتيجة لذلك، فهناك العديد من المواد التشريعية أكثر في السور المدينية، مثل التشريعات التي تتعلق **بالحلال والحرام**.

لقد تم التأكيد على تواجد بنى اجتماعية قوية كانت موجودة بالفعل في زمن محمد؛ ولم يكن المجتمع أيًا كان نمطه يمكن أنْ يعمل من دونهم. هكذا، فقد عملت مجموعة من الأفكار حول العدالة والقهر والاقتصاد على نحو فعال وبشكل معقول. لا بد أنّ أية مساهمة قد قام بها محمد بشأن تشكيل النظام السياسي قد سمحت، في حدها الأقصى، بمقاربة مختلفة أو موقف مختلف بما يخص المواقف المؤسساتية والتنظيمية التي كانت موجودة مسبقًا. إنّ المشكلة التي نواجهها عندما نتحدث عن نظم مثل الاشتراكية والشيوعية بكونها غريبة عن الإسلام (بكونها أيديولوجيات مستعارة وليست أصلية إسلامية) أنه من الصعب جدًا، إنْ لم يكن من المستحيل، في المقام الأول، عزل الإسلام عن الأيديولوجيات الأخرى. كل الأيديولوجيات تستعير من بعضها البعض. وبالشكل نفسه حينما نقول إنّ أشكال السلطة التي كانت موجودة في القرن السادس في شبه الجزيرة العربية لم تكن فريدة من نوعها تمامًا أو أنها قد نشأت من العدم، فإن القول نفسه يجب تأكيده بما يخص مساهمة محمد إلى الفكر السياسي. وحتى في مسألة تبني الاعتقاد الإسلامي أنّ محمدًا كان وعاءً فارغًا (صفحة بيضاء. م.) قد «ملأه» الله (وبالتالي الافتراض أنّ مساهمته هي مساهمة الله)، فإنّ هذا لا يستبعد تمامًا تلك المساهمات للفكر السياسي للوحي السابق [الذي سبق محمدًا]. إلا إذا تبنى المرء بطبيعة الحال، موقفًا أنّ كل الوحي السابق هو خطأ كليةً، وهو الأمر الذي لا يعبر عن موقف إسلامي في أنْ يتم تبنيه[2].

وطالما أنّ الحديث النبوي مقيّدٌ من خلال الرواية، فإنه لا يمكن التشديد على أهميته. وفي الحقيقة، لن يكون بعيدًا إذا ما وصفنا هذه المجموعات من الحديث بكونها شبه مقدسة semi-sacred، كونها تحتوي في داخلها أفعال وأقوال النبي البارادايمية، وفي سياقها الأوسع، الخلفاء الراشدين الأربعة. وتشكل هذه الأقوال النبوية الكتلة الهائلة للسوابق التشريعية التي قامت عليها الشريعة. هكذا، فإنّ التوجه إلى الحديث بغية الهداية

(1) سورة البقرة، الآية: 142.

(2) يعتقد المسلمون أن جميع الأنبياء صادقون وأذكياء ومعصومون ومصطفون.



هو فعل سياسي. يقدم أدب الحديث النبوي رؤيةً لا تقدر بثمن عن سلطة محمد. مثل هذين الحديثين التاليين:

«وإن ما حرم رسول الله كما حرم الله»[1].

«تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنة رسوله»[2].

بيد أنّ الأمر المهم أنّ محمدًا نفسه كان يدرك أنّ سلطته لها حدود، ولم تكن أبدًا فائقة:

«كلامي لا ينسخ كلام الله، وكلام الله ينسخ كلامي، وكلام الله ينسخ بعضه بعضًا»[3].

«[....قدم نبي الله ﷺ المدينة وهم يؤبرون النخل - يقولون يلقحون النخل - فقال: ما تصنعون؟ قالوا: كنا نصنعه قال: لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرًا فتركوه فنفضت أو فنقصت. قال: فذكروا ذلك له...(هذا أول الحديث. م.)] فقال: إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر»[4].

ومن المهم ذكره أنّ أول سيرة لابن إسحاق (704 - 767)، ليست موجودة: ما نمتلكه هو نسخة منقحة لابن هشام (ت 833)، وقسم من رواية الطبري عن الفترة المكية والتي تستند أيضًا على ابن إسحاق[5]. ويشيد مونتغمري واط بمادة ابن إسحاق[6]. وهناك آخرون أيضًا يشيدون بأعمال السيرة وذلك لأنّ موثوقية هذه الأعمال قام عليها عمل الواقدي

(1) Robson, James. 1990. **Mishkat-al-Masabih** (مشكاة المصابيح): **English Translation with E - planatory Notes**.2 Vols. Muhammad Ashraf. Pakistan, 1, p 43.

(2) Ibid. 1, p. 48.

(3) Robson (1990), 1, p 49.

(4) Siddiqui, Abdul Hamid (trans.) 1975. **Sahih Muslim** (صحيح مسلم).4 Vols. Muhammad Ashraf. Pakistan V 4, p. 1259.

(5) تنتهي رواية الطبري مع حصار المدينة بخمس سنوات قبل وفاة محمد. وقد استخدمت الرواية الإنكليزية من: (تاريخ الطبري: السنوات الأخيرة للنبي) Poonawala, Ismail. 1990. **The History of al-Tabari: The Last Years of the Prophet**. SUNY Press. USA.

(6) Watt, Montgomery. 1953. **Muhammad at Mecca**. Clarendon Press. UK p xii.



(ت 822)[1] ومساعده ابن سعد[2]. وإضافة إلى ذلك، هناك مجموع كتب الحديث الستة لـ: البخاري (810 ـ 870)، ومسلم (817 ـ 874)، وأبي داود (817 ـ 888)، والنسائي (ت 915)، والدارمي (797 ـ 868)، وابن ماجه (824 ـ 886). وكل أعمال هؤلاء قد انتقدت في السنوات الأخيرة[3]، هذا رغم أنّ عمل البخاري[4] لا يزال يُشهد له أنه الأهم من قبل المسلمين وغير المسلمين على حد سواء[5]. أما المسلمون الشيعة فلديهم كتبهم الأربعة الخاصة (الكتب الأربعة)، على الرغم من كونها لا تختلف اختلافًا كبيرًا من حيث المضمون مقارنةً مع الأحاديث السنية[6].

وهناك الكثير من الروايات المتناقضة والمتباينة ضمن أحاديث السير. مثلًا حول عدد الغزوات التي قام بها وقادها محمد بعد الهجرة، والاختلاف حول من هو أول ذكر قد تحول إلى الإسلام[7]، وترتيب الغزوات، وعدد الزيارات التي قام بها محمد إلى جبل حراء، وترتيب الوحي والفترة الزمنية بين الوحي الأول وبين الوحي الثاني...إلخ. وبالرغم من

(1) ربما كان لدى الواقدي تعاطفات شيعية، ويستخدم عمله بعضًا من المصادر المستقلة التي تساعد في إثبات رؤية ابن إسحاق. ورغم أنه ولا أي منهما قد نال ثناء كليًا، فقد استخدمت الكثير من ترجمة غوليوم لسيرة ابن إسحاق «سيرة رسول الله»: Guillaume, Alfred. 1955. **The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah**. Oxford University Press. UK.

(2) ابن سعد أيضًا ربما كان لديه تعاطفات شيعية، كما في رؤيته أنّ المسلم الأول الذي تحول إلى الإسلام هو علي وليس أبا بكر. وقد اعتمدت على ترجمة «كتاب الطبقات الكبير» لابن سعد، Haq, S. Moinul (trans.). 1967. **Kitab al-Tabaqat al-Kabir**.2 Vols. Pakistan Historical Society Publications. Pakistan.

(3) على سبيل المثال، غولدزيهر (1967) Goldziher, Ignaz. 1967. **Muslim Studies**. Allen & Unwin. UK وشاخت (1950،1964) Schacht, Joseph. 1950. **The Origins of Muhammadan Jurisprudence**. Oxford University Press. UK ، وكذلك له سنة 1964 **An Introduction to Islamic Law**. Oxford University Press. UK كولسون (1994) Coulson, N.J. 1994. **A History of Islamic Law**. Edinburgh University Press. UK؛ فالجميع جادل بأن غالبية الحديث ملفقة لدوافع خفية.

(4) مترجم (صحيح البخاري) إلى الإنكليزية بواسطة أسد (1981) Asad, Muhammad. 1981. **Sahih-al-Bukhari: The Early Years of Islam**. Dar-al-Andalus. Gibraltar وخان (1987)، Khan, Muhammad Muhsin. 1987. **Sahih al-Bukhari**.9 Vols, revised edition (originally published 1984), Kitab Bhavan. India.

(5) على سبيل المثال فاطمة المرنيسي Mernissi, Fatima. 1991. **Women and Islam: An Historical and Theological Inquiry**. Blackwell. UK)، وهي التي تقدم نقدًا رائعًا لأحاديث معينة، تروي كيف رفض البخاري الذهاب الى بيت الأمير المحلي في بخارى لقراءة أجزاء من مجموعته، رافضًا «جرها إلى أروقة السلاطين» (ص 45). وهكذا، يتجنب البخاري، على الأقل اتهام المحسوبية السياسية والتحيز اللاحق.

(6) Nasr, Seyyed Hossein. 1993. **A Young Muslim's Guide to the Modern World**. Islamic Texts Society. UK p 19.

(7) ومن المهم، من ناحية السلطة السياسية، أنّ بعض الروايات السنية في الحديث تضع عليًا بكونه أول ذكر متحول إلى الإسلام!



ذلك، إنه من خلال الاستفادة من المصادر المختلفة، وكذا أيضًا السير المعاصرة التي هي الأخرى من السير المختلفة[1]، فإنه بإمكاننا على نحو معقول أنْ نقر بعدد من التأكيدات، هذا رغم الطبيعة الإشكالية للمواد والروايات المتباينة والمتناقضة[2]. وعلى نحو محدد أكثر، إنّ الروايات التي ترتبط بالأحداث الأساسية والإنجازات في رسالة محمد في الفترة اللاحقة في المدينة (والتي تعنينا هنا جدًّا) قد تم اعتبارها عمومًا من قبل كاتبي السير المعاصرين بأنها موثوقة إلى حدّ أقصى جدًّا[3]. وسيكون من باب التخمين على نحو شديد بحيث لا يمكن الدفاع عنه إذا ما تبنينا رؤية باتريشا كرون ومايكل كوك[4]، اللذين يقرران بأنّ حياة محمد التي تم تدوينها في كتب السيرة هي مخترعة على نحو كلي بواسطة الأجيال اللاحقة. إنهما يصوران محمدًا الحقيقي بكونه نمط شخصية مسيحانية قاد حركةً لاسترجاع القدس (ويجادلان أنّ القرآن قد تم تأليفه بعد وفاة [محمد] في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان). وعلى هذا النحو، فإنّ الإسلام قد طوّر هوية منفصلة لاحقًا، وكانت حقًّا هجينة في وقت محمد، وكانت مرتبطة على نحو وثيق باليهودية. ورغم أنّ هذه الرؤية تبدو متطرفة، فضلًا عن أنها تقوم على أسس ضعيفة، فإنها تثير نقطة مهمة (حيث يتم الاعتراف بها على نطاق أوسع اليوم) أنّ الإسلام قد أخذ بعض الوقت حتى أسس هوية مستقلة لنفسه.

سلطة النبي: التاريخي ضد عبر-التاريخي

ماذا يعني أنْ يكون النبي في شبه الجزيرة العربية؟ لماذا منح الشعب محمدًا مثل هذه السلطة، وكيف ينبغي رؤيتها في سياق النبوة كما تُفهم وفق المعنى الغربي اليهودي-المسيحي؟ ينبغي أنْ نشير إلى أنّ محمدًا كان، في الواقع، واحدًا من بين من أعلنوا أنفسهم

---

(1) لاسيما تلك التي للينغس: Lings, Martin. 1983. **Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources**. Suhail Academy. Pakistan (1983).

(2) تجدر الإشارة إلى أن المسلمين وغير المسلمين هم أحرار تمامًا في درس مواد الحديث نقديًّا، وذلك لمعرفة ما إذا كانت تتفق مع القيم الإسلامية، وكذلك (مع الترجمات المتوفرة لاحقًا جدًّا) للعمل في ذلك بسهولة.

(3) انظر على سبيل المثال، Bennett, Clinton. 1998. **In Search of Muhammad**. Cassell. UK (1998) p 63.

(4) انظر، كرون وكوك (Crone, Patricia and Michael Cook. 1977. **Hagarism**: The **Making of the Islamic World**. Cambridge University Press. UK)، وهو الكتاب الذي مُنع في مصر وتمت إدانته عمومًا من قبل العلماء المسلمين (يشير الكاتب إلى كتاب باتريشا كرون ومايكل كوك «**الهاجرية**». وهو قد ترجم إلى العربية. المترجم).



أنبياء خلال تلك الحقبة وفي ذلك المكان. وليس هذا فحسب، لكن أيضًا فإنّ العديد منهم قد أشاروا إلى أنفسهم على أنهم أنبياء الله، وبأنهم ينحدرون من نسل إبراهيم. لقد تواجد بالفعل أثناء فترة محمد مفهوم ديني غامض عن إبراهيم، والذي كان يتنبأ بقدوم نبي يؤسس ويقيم التراث المنسيّ، لا أنْ يبدأ بتأسيس تراث جديد. هكذا، فإنّ النبي القادم سيقوم بالقطيعة مع الحاضر وفي الوقت نفسه يعيد التأكيد على سلطة الماضي ومرجعيته. وهناك على الأقل رواية لأحد الأفراد قد رفض اتباع محمد بسبب أنه نفسه كان يأمل أنْ يكون النبي الذي تم التنبؤ به[1]. ربما يساعد جزئيًا هذا التنبؤ بالنبي الذي كان متواجدًا على تفسير فشل محمد في البداية في مكة وحقيقةَ أنه فشل في تحقيق المعايير الماورائية التي كانت متوقعة من النبي. وحتى حينما كانت سلطته راسخة جدًّا، فقد كان هناك الكثير من الشقاق والإعلانات التي لم يلائمها محمد ضمن التراث الإبراهيمي (دين إبراهيم)[2]. وعلى أية حال، إنّ شخصيات بارزة، مثل ورقة بن نوفل المسيحي، قد ساعدوا في تمهيد الطريق لمحمد وذلك من خلال تأكيدهم على أنّ محمدًا هو النبي المتنبأ به والذي وُعد به بواسطة موسى وعيسى. وحتى بعد وفاة محمد، فقد فرض بعض المطالبين بالنبوة، لا سيما مُسيلمة، تهديدًا خطيرًا جدًّا على الدين الوليد وذلك من خلال التنازع على مكانة محمد بكونه النبي الأخير والحقيقي[3].

إنّ السؤال لماذا كان ينبغي على المجتمع العربي اختيار النبوة بكونها سلطتهم المشروعة في تلك اللحظة من الزمن، لهو سؤال نادرًا ما يُسأل، وهو بالفعل سؤال تصعب الإجابة عنه. ولا شك، ربما كان عامل التنبؤ بالنبوة عاملًا مساهمًا، بيد أنّ مسألة افتقاد محمد إلى الصفات «الماورائية» (على الأقل الصفات المتوقعة في النبوة) قد عملت على نحو شديد ضد محمد في تحقيق الشرعية أكثر مما ساعدته. لماذا لم يختر إذن المجتمع حاكمًا أكثر عمومية ودنيوية مثل الشيخ، وخاصة إذا ما تفكّر المرء في مسألة أنّ أناس المجتمع التقليدي في ذلك الوقت كانوا يمقتون الشيء الجديد؟ **الأهمية هنا هي في**

(1) وهناك قائمة طويلة كان الألوسي قد رواها في كتابه: «**بلوغ الأرَب في معرفة أحوال العرب**»، ج 2، ص 254 وانظر Bamyeh (1999) p. 98.

(2) انظر فيما يخص النقاش الطويل حول المعارضة المدينية في المدينة ضد سلطة محمد:
Gil, Moshe. 1987. The Medinan Opposition to the Prophet. **Jerusalem Studies10**, pp 65 – 96 pp 65 – 9.

(3) Shaban, M.A. 1971. **Islamic History: A New Interpretation**. Vol. 1. Cambridge University Press. UK Vol. 1. p 20.



الماضي: لا برؤية نبوة محمد بكونها تأتي من «فوق»، بل الأحرى بالنظر إليها بكونها نتاج تراث راسخ في العالم الإمبريقي. هذا رغم أنّ مفهوم النبوة نفسه يتطلب في الوقت نفسه عبر ـ التاريخي (يتطلب قضايا تتجاوز التاريخ. م.). لا يمكن للمرء أنْ يكون نبيًّا ويكون تاريخيًّا على نحو خالص. ورغم ذلك، إنّ فهم دافع تبني النبوة يحتاج أنْ ينظر له ضمن السياق التاريخي.

محمد بامية والنبي عبر-التاريخي:

إنه من المفيد في مقاربة سلطة محمد أنْ نقارن رؤيتين: الأولى، تعشش في المعسكر عبر ـ التاريخي؛ أما الثانية، في المعسكر التاريخي. وكمثال على الرؤية عبر–التاريخية هناك محمد بامية[1] الذي يشدد في «الأصول الاجتماعية للإسلام» على سلطة محمد النبوية بكونها تفسير لشرعيته. لقد حدث لقاء النبي مع أهل المدينة، وفقًا للروايات التراثية، أثناء موسم الحج حينما التقى عددًا من الناس من عشيرة الخزرج ومن ثم عادوا إلى المدينة ليخبروا أهلهم بهذا النبي الجديد. وفي السنة التالية التقى عددٌ بمحمد مرتين ووعدوا بالولاء للإسلام. ومع مرور الوقت غادر محمد مكةَ ومعه أصحابه متوجهين إلى المدينة، حيث تحول معظم سكان هذه المدينة مسبقًا إلى صف أصحابه. ووفقًا لبامية، فقد احتل محمد مسبقًا «مسافة» ملكية، وذلك من خلال سلوكه أنه لم يضع قدمه في المدينة قبل أن يخضع غالبية السكان هناك إلى الإسلام. إنه من الصعب جدًّا الإيمان بنبي حينما ترونه وهو يمشي ويتحدث ويأكل، وعلى العموم حينما ترونه يتصرف بكونه «إنسانًا»، وخاصة حينما يقترن هذا مع القضايا التنبؤية بما يخص النبي في ذلك الوقت.

لقد اعتمد محمد على نحو مقصود ، ودائمًا وفقًا لبامية، ممارسةً في إرسال ممثلٍ إلى المدينة قبل وصوله إليها. ومن مهمة هذا الممثل تعليم الناس تعاليم الإسلام والمساعدة في تطوير صورة النبي بكونه يمتلك صفات في البعد المنفصل (البعد المقدس الذي يكون للنبي. م.) والزيادة في التنبؤ. ولأنّ النبي لن يكون حاضرًا، فلن تتم دعوته لإثبات مؤهلاته النبوية. وحتى حينما قدم محمد إلى المدينة فقد امتنع عن الحكم على نحو مباشر، فبدلًا من ذلك فوض السلطة إلى اثني عشر من «النقباء» الذين تم اختيارهم من قبل الأوس والخزرج. لقد كان هؤلاء النقباء مسؤولين عن السكان الأصليين المسلمين من أهل

(1) Bamyeh (1999), **The Social Origins of Islam: Mind, Economy, Discourse**.



المدينة (وهم «الأنصار»)، بينما كان محمد مسؤولًا عن المسلمين الذين هاجروا معه إلى المدينة (وهم «المهاجرون»). ليس من الصدفة، كما يناقش بامية، أنّ هؤلاء النقباء قد تم اختيارهم تقليدًا لمثال يسوع بشأن حواريه الاثني عشر.

لقد كان العالم قبل الإسلام لديه العديد من «العقلاء»، الحكماء، الذين كانوا محترمين من قبل مجتمعاتهم. لم يكن محمد حكيمًا كما يجادل بامية، بل كان وفقًا للتراث أميًا من خلفية عادية نسبيًا. وعلى أية حال، فما منح محمد الشرعية لأنْ يحكم كان المعرفة النبوية. وخلافًا للحكيم، فإنّ النبي قد تم إرساله من قبل الله، كما أنّ معرفته قد أتت كذلك من قبل الله. فمن يكون نبيًا وفق شروط دنيوية، فليس بذي شأن. وفي الحقيقة:

﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ ﴾[1].

لم يختر محمد أنْ يكون نبيًا، فلم يسع لبلوغ هذا المنصب. لقد كان متأثرًا فيه جدًّا في تلقيه رسالة الله، وأجاب على ذلك بخوف وقلق حيث أدى به إلى سلوك الجنون، لا بل حتى التفكر في الانتحار. فما منح محمد سلطة لفرض قواعد أخلاقية واجتماعية لم تقم أساسًا على أي من المؤهلات التاريخية الدنيوية التي كان ربما يمتلكها، بل في حيازته هذه المعرفة المسبقة التي منحها الله له. وتصف السورة الأولى التي أوحيت إلى محمد الله بكونه الإله ﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ * عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[2]. وهذا يقدم النبي مع قوة هائلة، لأن المعرفة التي يمتلكها يقينية:

«يجب على القائد المعرفة ويجب عليه توقع الشكل التي تحدث فيه الأشياء من نقطة البداية. لهذا عليه اختيار نقطة البداية المبكرة قبل النقاط الأخرى الممكنة. لا يترك الزمن ليجري في مساره الطبيعي، لكن يجب أنْ يكون له صانع صنعه. عليه أنْ يقرر مجرى ما يتبقى من اليوم، بدلًا من انتظار الآثار لأنْ يتم تشكيلها له من خلال تدفق الزمن الطبيعي»[3].

وعلاوة على ذلك، ليس النبي كثيرًا صانعًا للزمن، لكن العالم بالزمن، ذلك أنّ الله هو الصانع. فأن يكون القائد على علم بما يفعل فإنّ ذلك يجعله ملكًا ـ فيلسوفًا، وليس لرعاياه

(1) سورة آل عمران، الآية: 26.

(2) سورة القلم، الآيتان: 4-5.

(3) Bamyeh (1999) p. 160.



الاختيار سوى الانصياع له دون سؤال. إنّ مثل هذه السلطة تقدم شرعيتها الخاصة. بيد أنّ هذه الشرعية يمكن أن تضعف بشكل خطير إذا فشلت المعرفة المسبقة في تقديم النتائج الصحيحة. وهذا يمثل دائمًا خطورة لأي إعلان نبوة في إظهار أنها غير معصومة. ولهذا السبب إنّ محمدًا قام بمسافة عن الناس، ولهذا السبب أيضًا لماذا كانت المدينة مثالية من هذه الناحية. لقد كان معروفًا جيدًا في مكة، بينما في المدينة، كما يناقش بامية، قد تم أمثلته مسبقًا من دون أن يضع قدمه في منطقة المدينة. هكذا، ففي المدينة لقد تقدمت الرسالة، القرآن، على الرسول. إنّ محمدًا هو ناقل المعرفة والقدر والذي مُنح للنبي أيضًا من خلال الإله البعيد وبواسطة الملاك جبريل. إنّ أهمية مسائل مثل «البعد» و«الآخرية» التي جُعلت دنيوية، لها مخاطرها. فأنْ يتم حماية عصمة الرسول، فإنّ أية معرفة تفشل في تقديم غائيتها فإنّ هذا ليس خطأ الرسول بل خطأ المفسر.

دستور المدينة والنبي التاريخي:

بدلًا من الاعتماد على رؤى بامية، فإنّ المقاربة التاريخية تنبني على وثائق تاريخية في مسألة مصادرها. وبصرف النظر عن الحديث النبوي والقرآن، فإنه توجد هناك مصادر أخرى، مثلًا، الرسائل التي أرسلها محمد إلى حكام متعددين، وكذا المعاهدات بين النبي والقبائل الأخرى[1]. وعلى نحو محدد، فإنّ دستور المدينة[2] (الذي من المحتمل أنه أُسس بخمس سنوات بعد الهجرة) مهمٌّ هنا، ذلك أنه إذا كان يكتسب أصالة فإنه يقدم رؤية جيدة حول سلطة محمد، وكيف تم تصوّر النظام الجديد للأمة. بالطبع السؤال هو ما إذا كانت هذه الوثيقة أصلية. وقد جادلت باتريشا كرون Patricia Crone[3] وكأنه لم تنوجد في شكلها الأصلي حيث ربما تحتوي على مواد خارجية، الأمر الذي يقود إلى كونها غير موثوق بها كمصدر. لكن في الحقيقة، مع بعض الاستثناءات، فإنّ أصالة هذه الوثيقة معترف بها على نطاق واسع، رغم وجود اختلاف ما إذا كانت هذه تمثّل اتفاقًا

---

(1) انظر على سبيل المثال، ابن سعد (1967).

(2) يمكن العثور على الترجمة الإنكليزية عند واط: Watt, Montgomery. 1956. **Muhammad at Medina**. Oxford University Press. UK pp. 221 – 5.

(3) Crone, Patricia. 1995. Review of F.E. Peter's Muhammad and the Origins of Islam. **Journal of the Royal Asiatic Society**.3rd Series, 5:2 pp 269 – 72.



واحدًا أو مزيجًا من اتفاقين أو أكثر قد تم التوصل إليها على مدى فترة طويلة[1].

وتبدأ الوثيقة:

«بسم الله الرحمن الرحيم!

هذا كتاب من محمد النبي ﷺ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب (المدينة)، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم. إنهم أمة واحدة من دون الناس[2]».

وبعد ذلك تتبع تسع مواد وتقرر أنّ كل قسم من الأقسام التسعة للمجتمع (أي هم: **«مهاجرو قريش» والجماعات العشائرية الثماني من الأوس والخزرج) أن يكونوا مسؤولين** عن الدية وقضايا مماثلة بما يخص أفرادهم. وقد امتلك محمد هنا مكانةً خاصة لأنه كان قد اعتُرف بأنه نبي قد تلقى الوحي من عند الله وقد منحه وضعية الحَكَم في المنازعات (حيث تقول المادة 23 من الدستور: «وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدثٍ أو اشتجار يخاف فساده، فإنه مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله»). بيد أنّ هذا لا يعني أكثر من كونه قبولًا للقرارات التي تستند على الوحي الذي يتلقاه محمد. هكذا، فإنه في السورة 42، الشورى، في الآية 10 يعزو القرآن المنازعات فقط إلى الله، أي إلى القرار الذي يتم من خلال الوحي. طبعًا هذا، وعلى نحو واضح، لا يماثل القول إنّ محمدًا امتلك سلطة سياسية نهائية في كل القضايا. بل كان محمد واحدًا من الرؤساء التسعة ويستمر في اللباقة والتشاور المتبادل.

ويشير مونتغمري واط[3] إلى أنّ محمدًا قد قام بشكل من أشكال «العقد» مع المدينة قبل هجرته إليها، وربما كان ذلك على غرار دستور المدينة، حيث يعمل مهاجرو قريش بكونهم عشيرة ضمن مجالهم الخاص بتحالف مع العشائر الثماني الأخرى وذلك وسط الأعداء المشتركين. وفي الأساس، فقد كان هذا الجسم السياسي الجديد يتماشى مع الخط القبلي القديم، أما الاختلاف الوحيد فقد كان في كون أنّ هذا الجسم هو **أمة** تجاوزت القرابة والتحالف إلى الدين. بيد أنّ العلاقة بين الدوافع السياسية والاقتصادية بالدوافع الدينية ليست دائمًا واضحة تمامًا. وكما أشرنا سابقًا، فقد تمّت الموافقة على سلطة محمد

(1) Rodinson (1980) p. 152; al-'Umari (1991), 1, pp 99 – 102.

(2) Watt (1956), **Muhammad at Medina,** pp 221 – 5.

(3) Watt (1956), Ibid.



كـ «حَكَم»، وكان هناك، بعد معاهدة حنين في سنة 630، دفق مستمر إلى المدينة المنورة من وفود القبائل وأجزاء من القبائل الذين كانوا يريدون أن يصبحوا حلفاء لمحمد. وفي المقابل، فقد وعدت القبائل الجديدة على طاعة الله ورسوله وعلى دفع الزكاة. لقد كان من الجوهري بالنسبة للقبائل الصغيرة أنْ تستمر في البقاء وأن يكون لها حامٍ، وبالتالي فإنّ دفع جزية ميسورة ومنح القليل من الولاء سيساوي قيمة استمراريتهم.

يجدر النظر عند هذه النقطة في آراء العالم المسلم علي بولاق (ولد في تركيا، 1951) الذي يجادل بقوة أنّ الإسلام يمثل بديلًا صالحًا عن الأنظمة السياسية الغربية التي من شأنها أن تساعد على حل العديد من الأمراض المرتبطة بالغرب. وقد ركزت دراساته اللاحقة حول قضية التعددية، وخاصة الشعور الإثني والديني، ويستشهد بدستور المدينة بوصفه النموذج الأصلي. وتقدم لنا أبحاثه رؤى ثمينة حول الدستور. حيث يلاحظ بولاق فرادة المدينة في سياق شبه الجزيرة العربية[1]، حيث إنّ بنيتها الاجتماعية لم تكن تقوم على علاقات الدم والروابط التقليدية، ولكن، وللمرة الأولى، نجد مجموعةً من الناس من خلفيات متباينة تمامًا (جغرافيًا وإثنيًا وثقافيًا) قد تجمعوا وعرّفوا أنفسهم كمجموعة اجتماعية متميزة. إذن، فإنّ الدستور يمكنه أنْ يخبرنا كثيرًا كيف كان هذا المجتمع قادرًا على التعايش.

أما على الصعيد السياسي، فقد كان محمد واحدًا من بين رؤساء المجموعات القرابية التسع، والتي شكلت في مجموعها كونفدرالية. بالطبع، كل هذه المجموعات كانت «مسلمة» (على الرغم من أن مصطلح «مسلم» لم يكن موجودًا في ذلك الوقت) وفق المعنى في القرن السابع، كما نوقش ذلك بتفصيل في الفصل الرابع، حيث كان مفهومًا أنه بالنسبة لمحمد كان مهمومًا بتوحيد القبائل المتصارعة، أكثر منه «خضوعهم». إذا كان بإمكاننا تبني وجهة النظر التبسيطية أن هذا المجتمع كان كليًّا «مسلمًا» (كما في المعنى عبر-التاريخي)، إذن يمكن الجدال أنّه لم تكن هناك مشاكل مع التعددية، باستثناء أولئك اليهود، الذين توقفوا عن أن يكونوا قوةً في المدينة بأي شكل. وعلى أية حال، هذه نظرة ساذجة تتعارض مع ما هو موجود من الأدلة.

هكذا، فإنّ تأكيد بامية على أنّ معظم أهل المدينة قد كانوا مسبقًا مسلمين قبل وصول

(1) Bulaç, Ali. 1998. **The Medina Document**, in Kurzman (1998). pp 169 – 78 p 169.



محمد إلى المدينة يناقض الأدلة. ويلاحظ بولاق أنّ محمدًا كان لديه إحصاء لعدد السكان، وقد أُخذ هذا حينما تم تسجيل سكان المدينة الواحد تلو الآخر في كتاب مذكرة. ووفقًا لهذا الإحصاء، فهناك حوالي 10.000 شخص كانوا يعيشون في المدينة، وفقط كان هناك 1500 من «المسلمين» (كلمة مسلمين هنا تأتي وفق معنى قبول أنّ محمدًا كان آخر نبي، أي المسلمين عبر - التاريخيين)، وكان منهم 4000 من اليهود، و1500 من المشركين. هكذا، فإنه من غير المعقول في مثل هذه البيئة الافتراض أن محمدًا كان قادرًا على «تحويل» كل أولئك إلى الإسلام، وأنْ يؤسس نفسه وفق شكل «الملك». ويشير بولاق إلى السورة المكية الباكرة ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ كمبدأ سياسي من شأنه بالمثل أن يطبق على المدينة[1]. وبالفعل، تكتسي هذه الرؤية أكثر وثاقة، وبخاصة إذا ما تمعّن المرء في محتويات دستور المدينة. وهناك ما ينطوي بين تلافيف هذه القضية هو اهتمام محمد بالتعايش من خلال إدراك المشروع الاجتماعي التعددي الذي يقوم على الاستقلالية الدينية والقانونية؛ حيث لا يمكن أنْ يزدهر بأي شكل آخر:

«بالطبع، ستُنشر الرسالة الدينية؛ ولكن لن يتم إكراه أحد على اعتناق الإسلام من خلال استخدام القوة والضغط، وأولئك الذين تحولوا [إلى الإسلام] لم يلاقوا معارضةً، كما كان عليه الحال معهم في مكة»[2].

وحينما وصل المهاجرون إلى المدينة، اجتمع رؤساء الأسر، وتم التقرير بشأن ذلك ثلاثًا وعشرين مادة من دستور المدينة. وبعد الانتهاء من هذه المواد استشار محمد، من ثم، ممثلي الفئات الاجتماعية غير المسلمة، ووافق الكل على المبادئ الأساسية التي تشكل أسس «دولة المدينة» الجديدة في المدينة. وقد تم تدوين هذا «الدستور» في شكل كتابي، ووفقًا للتراث فإنّ هذا هو الدستور المديني الذي نمتلكه الآن. وما هو مهم هنا، أنّ بولاق يشدد على أنّ هذا الدستور كان نتاج **التفاوض والتوافق الاجتماعي**، ولم يكن عبارة عن قائمةً من الأوامر قد فرضت على المجتمع من خلال محمد والأنصار. بولاق، وبحق، يلاحظ أنّ هذا الدستور «لم يكن خياليًّا»[3]، ليتسلل محمد من مكة في منتصف الليل للهجرة إلى المدينة لطلب اللجوء هناك، ثم يكون في موقف سمح له فرض نص

(1) سورة الكافرون، الآية: 6.

(2) Bulaç (1998) p. 170.

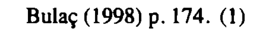
(3) Bulaç (1998) p. 173.



الاتفاق الذي يرضي مصالحه ومقاصده على أناس كانوا أقوى منه سواء عسكريًا أو عدديًا [فالأمر لم يكن كذلك]. وعلى الرغم أنّ الوضع كان رهيبًا من حيث الحرب الأهلية التي كانت قائمة في المدينة، فإن الأمر يذهب ضد ما يدرسه هذا العمل فيما يتعلق بشأن العقلية العربية في الاعتقاد أنهم كانوا مذعنين، وحتى في ضوء النقطة غير المشكوك بها حول امتلاك محمد «كاريزما» ومكانة كنبي الله.

ليس الأمر، إذن، كما يؤكد بامية، أنّه كان يتعلق بالمعرفة النبوية المسبقة لمحمد، بل إنّ الحرب الأهلية التي كانت موجودة في المدينة يجب أن تكون إحدى العوامل الرئيسة لماذا كان سكانها على استعداد لقبول أحكام الدستور. لقد شهدت المدينة حوالي مئة وعشرين سنةً من الحروب والصراعات، وكانت بالتأكيد على استعداد للمراهنة على إمكان احتمال وجود قائد توحيدي، لا سيما ما ظهر حول انعدام أي إمكان لإيجاد صيغة للسلام والاستقرار داخل البنى والقوى الاجتماعية المتواجدة هناك. وربما الأهم من ذلك، أنه وبسبب الحرب المستمرة، فقد عانت المدينة اقتصاديًا أوضاعًا صعبة، وقد كانت براعة محمد التنظيمية والاقتصادية هي التي كانت على نحو محدد الملائمة لهذا الوضع. هكذا، فقد كانت المشكلة الملحة في ذلك الوقت هي إنهاء الصراعات وإيجاد صيغة من شأنها أن تسمح للتعايش بين جميع الأطراف. ويحدد الدستور هذه المسألة بكونها هدفه الأساسي، وعلى نحو مهم، ليحقق ذلك من دون اللجوء إلى الهيمنة، بل المشاركة لجميع المجموعات الاجتماعية. فوفقًا للدستور، فإنّ «المسلمين» يعيشون كشعب حر وفقًا لمبادئ القرآن، وهذا بالحقوق نفسها مع «غير المسلمين»، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّه مع «الحقوق» تأتي «الواجبات» التي تتعلق باحترام واتباع العدالة والتقوى.

يمضي بولاق في تحديد سلسلة «المبادئ التأسيسية» التي يمكن استخلاصها من دستور المدينة وذلك في عملية لأي دستور لأي دولة إسلامية. أولًا، إنه بالأخذ بعين الاعتبار أنّ العقد كان قد أُسس بين الجماعات الإثنية المختلفة والدينية والاجتماعية، فإنّ مواد أي عقد يجب أنْ تعكس المصالح المشتركة للمجتمع ككل، بينما تنتمي الاختلافات إلى «الفضاءات المستقلة»[1]. وخلال تشكيل مثل هذا العقد، يجب على ممثلي كل الجماعات أنْ يكونوا حاضرين، وينبغي أنْ يُوافق عليه من قبل كل الجماعات من خلال التفاوض.


(1) Bulaç (1998) p. 174.



ثانيًا، إنّ المشاركة، لا الهيمنة، هي ما يجب أنْ يكون بمثابة نقطة البداية، ذلك أنّ أي شكل من التوتاليتارية أو الكلانية التوحيدية لن يسمح بمجال للتنوع. وقد أشير في دستور المدينة في إشارة خاصة إلى «المشركين»[1]، حيث أكدت هذه الإشارة إلى عدم قيام أية علاقات سياسية أو عسكرية مع المشركين من مكة. وربما يمكن وضع هذه في سياق القلق المفهوم بما يخص ولاءات جميع الأطراف إلى المدينة. وبهذا الشكل نفسه، فقد طُرد اليهود، في نهاية المطاف، من الأمة بسبب خيانتهم والخطر اللاحق لما كان عليه المجتمع من هشاشة جدًّا، ولم يكن هذا الطرد لليهود له علاقة مع دينهم. وفي الواقع، لقد أثبت المشركون بعد معارك بدر وأحد، ولاءهم بحيث كانوا قادرين على الاستمرار في العيش في المدينة من دون أي تدخل. يؤكد بولاق على أنّ الاستنتاج الذي يمكن استخلاصه من الدستور، حيث إن أي دستور يضمن الاستقلالية الثقافية والقانونية الكاملة بين مختلف المجموعات الدينية والإثنية:

«في مثل هذه المساحات مثل الدين، فإنّ التشريع والقضاء والتعليم والتجارة والثقافة والفن وتنظيم الحياة اليومية، حيث إنّ كل مجموعة ستبقى كما هي وستعبّر عن نفسها من خلال المعايير الثقافية والقانونية التي تحددها»[2]. وتؤكد المادة 42 من الدستور أنه في حالة القتل والقتال يجب أنْ تُردَّ إلى محمد، بيد أنّ النبي في هذه الحالة يعمل كـ«حكَم»، وهو موقع قد تمت الموافقة عليه بين مختلف المجموعات حينما ينشأ مثل هذا الوضع ولا يكون هناك إمكان لحل الصراعات داخليًا. «لا يعمل النبي في هذا الاتفاق على أنه «قاضٍ» بل على أنه حَكَم»[3].

المبدأ التأسيسي الثالث أنه قد تعايش العديد من النظم القانونية وليس فقط نظام واحد. ويبين بولاق، أنّ هذا لم يكن الممارسة التي كانت موجودة بين المسلمين وغير المسلمين حيث سمح بوجود محاكمهم وتشريعاتهم فحسب، بل كان أيضًا ذلك ممارسةً قد وُجدت بين الذميين حتى الأيام الأخيرة للعثمانيين في أوائل القرن العشرين. وعلى الرغم أن الشريعة الإسلامية والدين يعتبران مُلزمَين على المسلمين، إلا أنّ هذا لا يمتد إلى غير المسلمين، رغم أنه هناك «مبادئ عامة» تلزم الكل. وبالفعل، إنّ هذه نقطة مهمة، ذلك

(1) المادة، 20 B.

(2) Bulaç (1998) p. 174.

(3) Bulaç (1998) p. 175.



أنه على الرغم من إمكان وجود جماعات إثنية اجتماعية ودينية متنوعة ولديها شرائعها ومحاكمها الخاصة، فإنّ هذا لا يتعارض مع المبادئ العامة للإسلام، أي **الإسلام التاريخي.** **وفي هذا المعنى، يمكن النظر إلى دستور المدينة على أنه «فوق» القرآن والتوراة...إلخ؛** هذا رغم أنّ هذا الدستور يشمل، في الوقت نفسه، المبادئ العامة المجسدة ضمن هذه الكتب المقدسة. هكذا، فإنّ المادتين 4 و11 من الدستور، مثلًا، تجيزان الحكم الذاتي للفئات الاجتماعية وفق معنى أنه على القبائل التعويض والدفع على إراقة الدماء (كما كانت العادة)، ويجب افتداء أسرى الحرب، ويقومون بتسوية مسؤولياتهم المالية بين أنفسهم، شريطةَ أنّ هذه تُحدد من خلال الاتفاق المتبادل. ومع ذلك، لا يجب حماية المذنبين بواسطة العلاقات القبلية في الدم والقرابة، إلا أنّهم يكونون مسؤولين أمام المجتمع كله. وبالتالي، فإنّ الجريمة والعقاب، هما عملان فرديان: فحينما يقوم أفراد بارتكاب جريمة، فإنه لا يتم حمايتهم من قبل قبيلتهم، مهما كانت مكانة تلك القبيلة، إلا أنّ الفرد الذي يقوم بالجريمة يعتبر مسؤولًا عن الجريمة ضد الدولة[1].

ثمة اصطلاحان في الدستور يحتاجان إلى تحديد: الأول، هو الأمة الذي يشير إلى الوحدة السياسية لجميع المجموعات الدينية والإثنية، وليس فقط المسلمين عبر-التاريخيين. أما الثاني، فهو اصطلاح حرام (وقد وردت هذه اللفظة هكذا في السياق الأصلي: «وَإِنَّ يَثْرِبَ حَرَامٌ جَوْفُهَا لِأَهْلِ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ» م.)، وهو اصطلاح يشير في الدستور إلى الدفاع عن حدود الوحدة السياسية. وفي حين يطالب الدستور بالطاعة الكاملة لسيادة القانون والالتزام على كل فرد، والذي يمكن اعتباره السلطة القضائية للأمة، فإنّ مسألة تقرير الحرب قد أوكلت فقط إلى الحكومة المركزية[2]. وعلى الرغم أنّ التضامن ضد أي هجوم هو أمر مهم وجميع أطراف الدستور توافق على المسؤوليات المالية والعسكرية المتبادلة، فإنّ هذه المسؤولية المشتركة لا تمتد أكثر في الحروب التي تُخاض باسم الدين[3]. وهذا إشارة واضحة أنّ قضايا الدولة هي مميزة عن قضايا الدين: فإذا ما كان المسلمون التاريخيون في حالة حرب مع الآخرين في سبيل الدين، فإنّ اليهود والمشركين من المدينة ليسوا ملزمين بالانضمام إليهم.

---

(1) المواد، 12، 13، 21.

(2) المادتان 17، 18.

(3) المادة45.



هكذا، فإنه بينما تحولت السلطة إلى السلطة المركزية (وعلى نحو حقيقي إلى «الدولة»)، فإنه في القضاء والدفاع وإعلان الحرب ومجالات التشريع والثقافة والعلوم والفنون والاقتصاد والدين والتعليم والصحة وغيرها من الخدمات، فقد تُركت كل هذه إلى المجتمع المدني. ما هو مهم هنا على نحو أقصى:

«فإنّ اهتمام الصحيفة [دستور المدينة] ليس طوباوية مصطنعة أو ممارسة سياسية نظرية. فقد دخلت التاريخ المكتوب كوثيقة قانونية عملت على نحو منظم ودقيق من سنة 622 إلى سنة 632... وإذا ما أردنا تحديدها على نحو مختصر: **إنّ صحيفة المدينة هي المخطوط التشريعي من أجل الوحدة السياسية**»[1].

ويؤكد بولاق أنّه بالنسبة إلى أولئك الذين ينتمون إلى أديان ومعتقدات مختلفة فيمكن لهم أن يعيشوا حياتهم وفقًا لأنظمتهم الدينية والتشريعية الخاصة بهم طالما أنهم لا يدخلون في حرب مع المسلمين[2]. ووفقًا للنموذج الأصلي لدستور المدينة، فإنّ أولئك الذين لا يرغبون في أنْ يكونوا مسلمين (سواء أكانوا يهودًا أم مسيحيين أم مشركين أم علمانيين أم حتى ملحدين) فهم أحرار في دينهم الخاص، أو الرؤية العامة أو الأيديولوجيا، وأحرار في الالتزام بأي نظام تشريعي يتناسب مع رؤاهم. وفي هذه الناحية، فإنهم يشكلون «جماعة تشريعية»، والتي يجب احترامها من قبل الأمة ككل. إنّ هذه المجموعات التشريعية مستقلة فيما يتعلق بأنشطة مثل التشريع والثقافة والتعليم والعلوم والاقتصاد والصحة...إلخ. أما السلطة السياسية، فهي منضوية من خلال الملتزمين بالعقد، لذا فإنّه يجب فهم السياسة على أنها «فن الحكم الذي يجعل تنظيم الأحزاب ممكنًا»[3]. والأهم من ذلك، أنّ بولاق يشدد على أنّ دستور المدينة الذي قام به محمد ليس مستقلًا على الإطلاق عن القرآن، بل طالما هو جزء من سنّة النبي، فإنه «تمظهر وتجسيد القرآن والنموذج العملي لحيوية القرآن والمبادئ المجددة»[4]. هكذا، فإنّ دور الدولة، بالتالي، يقتصر على النشاط التنفيذي، كما أنّ هذا التنفيذ نفسه مقتصر على تقديم الخدمات المشتركة وغير القابلة للتقسيم. وتستند المشاركة السياسية على المشاركة من الأسفل إلى الأعلى، لا على السيادة المنفردة.

(1) Bulaç (1998) p. 176.

(2) سورة الممتحنة، الأيتان: 8-9.

(3) Bulaç (1998) p. 177.

(4) Ibid. p. 178.



إنّ الدرجة في هذه المرحلة التي كان بالإمكان فيها وصف الدولة بـ«الإسلامية» كان ذلك فقط في معنى أنّ أولئك الذين لم يؤمنوا بالله (أي «أهل الكتاب») يمكن النظر إليهم على أنهم «قبيلة مستقلة». وبالتأكيد فقد كان من صالح القبائل لأنْ تتحول [إلى الإسلام]، بيد أنّ حقيقة أنّ العديد من القبائل عادوا إلى الوثنية وانخلعوا عن الأمة بعد وفاة محمد مباشرة، تشير إلى أنّ هذا التحول إلى الإسلام لا يمكن النظر إليه بكونه صادقًا على وجه التحديد، حيث إنّ الدوافع الاقتصادية والسياسية هي التي كانت مسيطرة في ذلك.

حينما تم الاعتراف بمحمد كنبي، تم الاعتراف به كقائد، إلا أنّ مدى السلطة السياسية التي كان يستخدمها لهو أمرٌ جدالي. وعلى أية حال، وكأي أمر آخر في رسالته، فقد كانت قيادة محمد عربية من حيث طبيعتها: لقد كانت متجذرة بعمق في التراث العربي، وذلك في معنى أنّ القادة الذين كانوا يصعدون كان يُعترف بهم بمقدار ما يثبتون قدراتهم؛ أما ادعاء «السلطة الإلهية» هكذا وحدها لن يكون كافيًا ولن يكون مقنعًا لمثل أولئك النمط من الناس الفردانيين. ووفق المعنى الفيبري (نسبة إلى ماكس فيبر. م.)، فإنّ الشرعية العربية للسلطة قد قامت على أمرين: الكاريزما والتراث العربي؛ فبينما كان محمد يحوز على سمة الكاريزما، فإنه اتخذ العنصر التراثي من خلال الالتجاء إلى القيم العربية في التعاون المشترك والأخلاق القبلية. كما أنّ مثل هذا «المنصب السياسي» الذي ساد في القرن السابع في شبه الجزيرة العربية قد اعتمد على المقدرة في الانخراط بنجاح في التجارة، ذلك أنّ التجارة أساسًا كانت الأساس العقلاني للمجتمع. وتمثلت صلاحيات القائد، في مثل تلك الظروف، بالإقناع ولم تتمثل بفرض الأوامر. بالطبع، لقد كانت سلطة محمد كقائد مستكملةً على نحو مهم من خلال سلطته الدينية ودستور المدينة، إلا أنّ دعوته المتكررة للطاعة من قبل أصحابه لهي إشارة واضحة على الصعوبات التي كان يواجهها في مثل هذا المنحى. إننا نجد من خلال كتاب سيرة محمد أنه لم يتخذ مسار الشخص الملكي «البعيد»، لكن كان على نحو شديد «إنسانيًا» ومهتمًا بالقضايا اليومية للناس. والأكثر أهمية بالنسبة لهذه النقطة، ومن خلال ما قدمناه في هذه الدراسة عن سمة العرب (وبخاصة ما كان سائدًا في مكة)، فإنّ أهل المدينة لم يتسامحوا مع مثل هذا «البعد» من أي قائد كان.

لقد نجح محمد، في أقل من عشر سنوات، في مأسسة الآلية اللازمة لمركز تجارة كبير. ويظهر أنّ «إبداعه» قد قام أساسًا في مهاراته التنظيمية وليس في المسائل الدينية. فقد كان



يصرّ أنّ دينه كان دائمًا موجودًا هنا (في شبه الجزيرة العربية. م.)، ولم يقم هو سوى بإحياء التطبيق الصحيح لمبادئ «الحقيقة الأبدية»، وبالتالي الوعد بالعدالة والخلاص لأصحابه. لقد قام التنظيم الاجتماعي للتعاون وسط جميع أفراد المجتمع في جميع أنشطتهم استنادًا على التراث العربي، كما صيغ وفق الأشكال العربية، رغم أنه الآن (في عصر محمد. م.) قد تحول التأكيد من العشرة إلى الأمة.

ومع ذلك، وبغض النظر عن حقيقة سلطة محمد، فإنه يجب أنْ لا ينسى، ووفق النموذج الأصلي للحاكم في الدولة الإسلامية، فقد كان النبي على حدّ سواء شخصية سياسية ودينية، وكان مسؤولًا في كلٍّ من هذين الفضاءين. كان هناك مزج بين المؤسسات الدينية والسياسية في شخصية الحاكم (حتى وإنْ كانت هذه المؤسسات هشة). إلا أنه تاريخيًا، وحينما ندرس حياة محمد، فإنه يتبين أنّه كان هناك فصل بين الديني والعلماني، لا بل حتى كان النبي محدودًا بما كان يُعتبر تراثيًا «سياسيًا». وبمقدار ما يمكننا التأكيد عليه هنا، فعلى الرغم أنّه سواء أنّ محمدًا كان يقرر وجوب أن يكون هناك سلام أو حرب، فلم يكن هناك جيش دائم في مثل هذا النحو، حيث كانت كل غزوة تتطلب اجتماع رؤساء القبائل والذين كانوا من جانبهم يستدعون المتطوعين من صفوفهم. ولا يمكن تنفيذ القرارات التشريعية إلا مع تأييد وموافقة زعماء القبائل، وفي الحقيقة لقد كان يتم «التشريع»، والحال هذا، من دون الإشارة إلى محمد، ما لم ينشب هناك نزاع في التشريع. ولم يكن يتواجد أية قوة بوليس منظمة، وكان هناك فقط القليل في الشؤون الإدارية. ما يظهر أنّ هذه «الدولة الإسلامية» (هذه الدولة الإسلامية المثالية) كانت على نحو شديد لينة (بمعنى الميوعة والمرونة .م.) وهذا مع جهاز إداري صغير، وتعتمد على كاريزما النبي، وهذا جنبًا إلى جنب مع المرونة في مسائل الدولة والعرف العربي في قضية المساواتية والتشكيك بالسلطة غير المستحقة.

والأهم من ذلك، أنّه لم يكن من الممكن إنجاز فتح محمد لمكة ما لم يكن هناك إدراك من قبل قريش أنّ محمدًا لن يتدخل كثيرًا بشؤونهم. لقد بدت الموافقة على الزكاة وكأنها تضحية عادلة مقابل السلام على طول الطرق التجارية، والمشاركة في الازدهار الذي سمحت به الأمة. وفي الواقع، فإنّ محمدًا لم يهاجم التقليديين، حيث كان «الأمراء التجار» في طليعة النظام الاقتصادي والسياسي الجديد. بل إنّ محمدًا قد دعا إلى العودة إلى بعض القيم العربية. فمثلًا، لقد كان الاهتمام بمصالح الأفراد الضعفاء من المجتمع



بدلًا من اضطهادهم كان مرتبطًا بالفكرة العربية بكون هذا العمل والاهتمام بالضعفاء أمرًا «مشرفًا» للقيام به. لقد كان محمد نذيرًا (نبيًّا) ضد التغيرات الاجتماعية التي كانت تحدث: فقد قاد نمو بعض العشائر على حساب الجماعات الأضعف وتراجع الروح التشاركية (المروءة) إلى التفسخ والشذوذ anomie. أيًّا تكن أيديولوجية الإسلام التي أدركها المسلمون خلال فترة حياة محمد، فإنه لم يكن لهذا الأمر واقعيًّا من تأثير عميق في تغيير المؤسسات الاقتصادية والسياسية.

«لم يؤسس محمد دولة، ولم يوحد العرب. فقد اتخذ النظام القائم حينها وعدّل فيه، وأدخل فيه عددًا قليلًا من التغييرات ما أمكن»[1].

ووفقًا لمعظم التراث السني، لم يقم محمد بتعيين خليفة له، حيث كانت الأبواب في التراث العربي تُترك مفتوحة لصعود قائد جديد. وهذا كان أمرًا بالغ الخطورة في القيام به، متذكرين أنّ شبكة السلطة ما قبل الإسلام في المدينة وغيرها من المناطق كانت لا تزال قوة فاعلة، يكملها فقط سلطة ما فوق - قبلية وليدة. وقد عكست الحاجة إلى إيجاد خليفة لمحمد في تلك الأيام هشاشة هذه الشبكة، حيث لم يكن الخليفة الطبيعي لمحمد واضحًا من هو.

ورغم ذلك، فقد خلق محمد نظام ديناميكية جديد نتيجة لتخاصمات وتشاحنات القبائل المختلفة. بيد أنه رغم افتقار هذا النظام إلى التفصيل، إلا أنه قام على أوامر الله وأحاديث محمد: وأُسست أيديولوجيا والتي كان عليها النمو والتعزز. وكان الاعتقاد بحقيقة وحي النبي يسبق النتائج التي تولدت في العالم: هكذا، كانت الفتوحات الإسلامية جوهريًّا بمثابة نتيجة لهذا الإيمان الديني الجديد، وإعلاء نجاح الإيمان. لقد كان ذلك «شهادة ملحوظة حول قوة العمل البشري الذي كان يحركه الالتزام الأيديولوجي»[2].

لكن وكما يقرر ماليز روثفن M. Ruthven:

«إذا كانت الخطة إلهيةً، فقد كان تنفيذها جزءًا من التاريخ البشري. وإذا كان البرنامج مثاليًّا، فإنّ القضايا المادية، التي كانت متطلبة لجعل ذلك حقيقيًّا ودائمًا، كانت بشريةً، وبالتالي يحكمها الخطأ. وإذا كانت المثالية الإسلامية كونيةً، حيث تتوافق مع النظام

(1) Shaban (1971) p 15.

(2) Donner, F. 1982. **Early Islamic Conquests**. Princeton University Press. USA p 9.



الطبيعي للخلق الإلهي، فقد كان المجتمع الإسلامي خاضعًا (مثل كل المجتمعات البشرية الأخرى) إلى شروط زمان وظروف محددة. لقد أصبحت المشكلة في إيجاد توازن بين المثالي والواقعي، بين كمال الإسلام وبين الحقائق البشرية والمادية للحياة، قضيةَ التاريخ الإسلامي من زمن النبي وصولًا الى الوقت الحاضر»[1].

علي عبد الرازق (مصر 1888 ـ 1966)، والذي مثّل تمامًا ردًّا على الادعاءات المصرية بالخلافة في أعقاب إلغاء الخلافة العثمانية في عام 1924 (وهو العالم الفقيه التشريعي الجدلي جدًّا)، قد جادل أيضًا أن الإسلام لم يحدد أي شكل معين للحكومة. لقد رأى عبد الرازق أنّ محمدًا لم يدّع أبدًا أية ادعاءات أكثر من كونه رسولًا، فلم يكن يسعى لملكية أو حكومة ولا حتى نالَهما. عبد الرازق ينذر قرّاءه بعدم الخلط بين دور الرسول مع الحاكم السياسي:

«ولاية الرسول على قومه ولايةٌ روحية، منشؤها إيمان القلب. وخضوعه خضوع صادق تام يتبعه خضوع الجسم، وولاية الحاكم ولاية مادية، تعتمد إخضاع الجسم من غير أنْ يكون لها بالقلوب اتصال. تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمار الأرض. تلك للدين، وهذه للدنيا. تلك لله وهذه للناس. تلك زعامة دينية، وهذه زعامة سياسية، ويا بعد ما بين السياسة والدين»[2].

وبحق، يعترف عبد الرازق أنّ محمدًا قد شكل «أمة» وقد كان أكثر بكثير من مجرد قائد ديني من حيث معنى الإمام، ذلك أنه أقام بالتأكيد أسسًا لجماعة جديدة، وكان هو «سيدها» أو مديرها[3]؛ بيد أنّ عبد الرازق كان منشغلًا بتطبيق مصطلح «الملك» أو «الخليفة» على منصب النبي، وذلك بسبب الدلالات التي تدل عليها مثل هذه الألقاب مع الأشكال الأوروبية للملكية على سبيل المثال. يلح عبد الرازق أنّ ذلك كان وحدةً دينية أكثر منه وحدة سياسية، وهذان أمران اثنان كانا متمايزين. يهدف عبد الرازق، من خلال قيامه بسلسلة إحالات إلى القرآن[4]، أنّ دور محمد لم يكن «القاهر» أو «المهيمن»، وبأنّ

(1) Ruthven (1991), **Islam in the World**, p. 98.

(2) عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، ص31.

(3) Ibid. p. 32.

(4) انظر الآيات على سبيل المثال: سورة الإسراء، الآية: 54 وسورة يونس، الآية: 108 وسورة الأنعام، الآية: 66 وسورة النساء، الآية: 80 وسورة الزمر، الآية: 41 ...إلخ.



النبي لم يكن يحق له إجبار الناس على أنْ يكونوا مؤمنين. لم يكن محمد سوى رسول، سبقه قبله رسلٌ آخرون، ولم تكن مهمته سوى تسليم الرسالة إلى شعبه، لكن لا إجبارهم على الإيمان أو العمل معهم بوصفه «وكيلًا» عليهم:

«ترى من هذا أنه ليس القرآن وحده الذي يمنعنا من اعتقاد النبي ﷺ كان يدعو مع رسالته الدينية إلى دولة سياسية. وليست السنة هي وحدها التي تمنعنا من ذلك، ولكن مع الكتاب والسنة حكم العقل وما يقضي به معنى الرسالة، وطبيعتها إنما كانت ولاية محمد ﷺ على المؤمنين ولايةَ الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم.

هيهات هيهات، لم يكن ثمة حكومة، ولا دولة، ولا شيء من نزعات السياسة، ولا أغراض الملوك والأمراء»[1].

وبالرغم من قول ذلك، فإنّ بامية يثير قضية مهمة حول المدى الذي «تُستخدم» فيه سلطة النبوة لمصلحة المرء. بالطبع، إنّ النبوة لها جذورها في القرآن. وتُقدَّم شخصيات القرآن في أنحاء القرآن كله على أنهم الآباء المؤسسون للمجتمع المتحضر. إنّ محمدًا، ومن خلال القيام بالربط مع التراث الإبراهيمي، يمكنه خلق «عائلة مالكة» حيث إنه الوريث الطبيعي لهذا التراث، ومن شأن ذلك أيضًا أنْ يوفر له شرعية كبيرة للحكم. فعلى سبيل المثال، فإنّ الطبري يربط الحدث حينما يتذكر محمد حيث يأخذه الملاكان جبريل وميكائيل لرؤية «آبائه» (آدم وإبراهيم) اللذين يقيمان على التوالي في السماء الأولى والسابعة. وفي سماوات أخرى، التقى محمد بـ«أخوته» جيهوفا ويسوع وإدريس وهارون وموسى ويوسف[2]. لقد قُدّم هؤلاء الأنبياء على أنهم أخوة من عائلة واحدة، وصُوّر الله على أنه رحيم، على الرغم أنه كذلك منتقم، وبطبيعة أبوية. كل هؤلاء الأخوة يتشاركون مصير تلقي الرسالة نفسها من الرب، هذا على الرغم أنّ ما يتلو في تجاوز هذه الرسالة عائدٌ بسبب خطأ أتباعهم، لا الأنبياء أنفسهم. وكما تم التأكيد عليه كليًّا سابقًا، فإنّ محمدًا لم يكن يأتي بشيء جديد، ولكن فقط كان يجدد التراث المنسي، وكذلك (طالما أنه كان «خاتم الأنبياء») كان يؤكد على أنه في هذا الوقت بأنّ الرسالة لن تحرف أو تشوه. ووفقًا لرواية الطبري، فإنّ إسماعيل «أبو العرب»، وإبراهيم، كلاهما يزدريان بوضوح حقيقة أنّ

(1) عبد الرازق، ص36.

(2) الطبري، ج 2، ص210-211.



العرب قد نسوا تراثهم الذي يقف بكونه ضد الوثنية. هكذا، ووفق هذا الشكل، فإنه اعتُقد بتكامل الأنبياء، بينما تعود الأخطاء بشكل جلي إلى الأتباع.

وبالتالي، فإنّ دور النبوة ليس تقديم تعاليم جديدة، بل استعادة الماضي، وكان هذا الدور جزءًا من العقلية العربية خلال فترة الجاهلية. هذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن فيها فهم نبوة محمد على نحو أفضل. وبهذا الشكل فإنّ محمدًا يقيم في الحقل عبر - التاريخي، بينما يشارك أيضًا الحقل التاريخي. لا يمكن تجاهل أهمية عبر-التاريخي كجزء من البارادايم الإسلامي. لقد نُظر إلى السلطة (السلطة في المستوى النبوي، على الأقل) بكونها هرمية و«ملكية»، تشمل، كما هو الحال، كلمة الربّ، أي الرب الذي هو في المعنى القبلي جدًّا: البطريرك والأب المحب والذي يخاف. وإلى جانب وجهة نظر البعث في «المدينة الإلهية»، فإنّ هذا ليس بعضًا من التحرر، في كون الرسالة المساواتية تُقدم هنا، وبالتالي تتموضع، بشكل غير مريح نوعًا ما مع مبادئ المساواة للبدو.

من المهم ذكر أنّ البدو كانوا آخر مجموعة قد انضمت إلى الإسلام في شبه الجزيرة العربية، وهذا يعود كما ذكرنا سابقًا إلى الطبيعة المساواتية عندهم. لقد كانت سلطة النبوة وسلطة الخضوع تقفان بكونهما ضد المساواتية عند البدو، ولم يخضعوا إلى الإسلام سوى من خلال استخدام القوة للخليفة الأول، أبي بكر. ومن جهة ثانية، فإنّ مكة كان لديها هرمية اجتماعية واقتصادية راسخة. وعلى الرغم من أن هذا التسلسل الهرمي قد ساعد محمدًا على الحماية ضد الانتقامات بسبب مكانته الهاشمية المؤثرة نسبيًّا، إلا أنّ هذه المكانة بالكاد قد ميزت محمدًا في أشكال أخرى. وبالحديث نسبيًّا، فإنّ محمدًا لم يكن شخصية مهمة في مكة. من هنا، إنّ محمدًا كان يبلغ رسالته في الثلاث سنوات الأولى على نحو سري، وكسب مجموعة صغيرة من الأتباع المتنوعين. وحينما أعلن محمد نفسه على الملأ والعلن، تم رفض سلطته من قبل المكيين النافذين. أما بالنسبة للبدو الذين كانوا يزورون مكة لأغراض التجارة، فلم يظهروا إلا القليل من الاهتمام في الإسلام، ونادرًا هم [أصلًا] كانوا يهتمون بالأوامر اللاهوتية المجردة. وقد انساق بعض القبائل مع محمد بموقف إيجابي لكن فقط على شرط أنْ يرثوا السلطة. وقد قالوا لمحمد صراحة بأنهم لن يضحوا بحياتهم من أجل شيء تافه مثل الله، إلا إذا قدَّم لهم هذا الله مكانة متميزة وسط العرب بعد انتصار الإسلام[1].

(1) الطبري، ج 2، ص 232.



لم ينجح محمد، بعد ذلك، في بناء جمهور نبوي في مكة أو بين البدو وذلك لأسباب مختلفة: ففي الحالة الأولى (عدم نجاحه في بناء جمهور نبوي في مكة)، بسبب أنه لم يُنظر إلى مكانته على أنها مكانة رفيعة بما يكفي لتستحق الشرعية، أما في الحالة الثانية (عدم نجاحه بين البدو) فيعود السبب إلى عدم الرغبة منهم في الخضوع لأي نوع من القيادة المركزية ويقبلون فقط بشكل محدود من السلطة إذا كان هناك فيها شيء ما بالنسبة لهم. من المفيد هنا أنْ ننظر كيف أنّ المدينة كانت مختلفة عن مكة؛ فالمدينة، مقارنةً مع مكة، كانت زراعية على نحو أكبر وأقل تأسيسًا في التجارة. كما أنّ القبائل الرئيسة للمدينة، الأوس والخزرج واليهود، كانوا يتصارعون باستمرار مع بعضهم البعض من أجل أمكنة محدودة وموارد محدودة، وكان الناس عمومًا هناك أقل استقرارًا وأقرب إلى العادات البدوية أكثر من المكيين. وعلاوة على ذلك، فقد كانت المدينة أقل ارتباطًا بالأصنام، كما أنه وبسبب العدد الكبير من سكانها اليهود، فقد كانت متآلفة مع مفهوم الإله المجرد وكذلك التراث الإبراهيمي المرتبط بهذا الإله. وعلى الرغم من أنّ المكيين كانوا أكثر استجابة إلى سيادة الله، إلا أنهم كانوا أقل استجابة إلى السلطة النبوية. بينما في المدينة، فقد كانت الأطراف المتصارعة في حاجة كبرى إلى سلطة موحدة.

ما هو أكثر إثارة للاهتمام هو رد محمد بشأن فتحه لمكة. فقبل فترة وجيزة من دخول محمد للمدينة (مكة)، أعلن أنّ ثلاثة أصناف من الناس سيكونون في مأمن ومستثنين من الانتقام: الصنف الأول، أولئك الناس الذين يلتجئون إلى الحرم؛ والصنف الثاني، أولئك الناس الذين يلتجئون إلى منازلهم؛ أما الصنف الثالث، فهم أولئك الذين يلتجئون إلى دار أبي سفيان. الغريب هنا، والحال هذا، أنّ أبا سفيان كان الزعيم الأبرز لقريش وكان يعارض محمدًا حتى اللحظة الأخيرة تقريبًا! وبالتالي، كان جميع وجهاء مكة آمنين، لا بل حتى سُمح له بالاستمرار في حياتهم كما كانوا في السابق. وهناك حديث يخبرنا كيف أنّ مكيًا بارزًا (وهو عثمان بن طلحة. م.) قد سلم مفتاح الحرم إلى محمد، ومن ثم قال النبي: «لعلك سترى هذا المفتاح بيدي أضعه حيث شئت». وقد فكر هذا المكي أنّ المفتاح سيذهب إلى أحد أعضاء جيش محمد فقال: «لقد هلكت قريش إذن وذلّت». إلا أنّ محمدًا رد بحزم: «بل عمرت وعزّت يومئذ»، ومن ثم أرجع تسليم المفتاح[1]!



(1) الواقدي (كتاب المغازي)، ص837 – 838 (Kitab al-Maghazi. Navala Ksaova. Cawnpore, India, 1890.).



أهمية هذا العمل في التاريخ الإسلامي هائلة جدًّا. لقد كان لأبي سفيان، وهو عدو محمد اللدود، ابن اسمه يزيد (الذي أصبح الحاكم الثاني لسورية) والذي حينما مات استولى على منصبه الابن الآخر له، معاوية، ومعاوية هو الرجل نفسه الذي خاض معركة ضد – وهزم كذلك – عليًّا، الخليفة الرابع. ومع الحفاظ على النظام القائم في مكة، فقد سلّم محمد من خلال هذا النظام عهدةَ الإسلام إلى قريش. إنه من المفارقة في المعركة المنتصرة للفتح الذي حدث بعد فتح مكة، أنه كان من العادة أنّ المهاجرين كانوا أكثر صراحة من قريش الذين كانوا مقاتلين مترددين (ضعفاء)، ورغم ذلك قد جنوا فوائد مادية.

لقد أمر محمد جميع المسلمين، بعد ما يقرب من عام ونصف بعد الهجرة، بالتوجه إلى مكة كجهة لهم في الصلاة (القبلة)، حيث كان توجههم سابقًا إلى القدس. لقد كانت القبلة في كلتا الحالتين مدينةً لا بعضًا من التركيز الكوزمولوجي أو الطبيعي، وهذا ما عنى أنّ الإسلام هو دين المدينة وتمثيلها كمكان للنظام والقواعد الأخلاقية والقداسة. لكنْ، أيضًا عكس هذا زيادة في الثقة في الإسلام كهوية منفصلة عن غيرها، لا سيما اليهودية. إنّ حقيقة أنّ روح الإسلام في المساواة على مكة كانت ضعيفة أكثر مما كانت (ومحمد كان في هذا كان مسؤولًا في هذا مثل أي شخص آخر إن لم يكن أكثر من ذلك) عليه الهرمية المحافظة التي كانت قائمة، حيث كانت بالفعل متعززة. ما كان أكثر أهمية هو النظام والكفاءة؛ وربما كان محمد واعيًا جدًّا بالخبرة القيّمة والاتصالات التي كانت تمتلكها قريش، لهذا سيعرض مشروعه الإسلامي كله للخطر ما إذا كان سيعاقبهم عن طريق إزاحتهم عن مراكز سلطتهم. فعلى سبيل المثال، كان الهدف من أمر الصدقة هو لتحسين الرفاه الاجتماعي للأمة. ولكن:

«لم يكن إعادة التوزيع، على أية حال، ينطوي عليه نوستالجيا نحو المساواتية البدوية. بل الأحرى، أنّ ذلك قد أكد أنّ العمل غير الفكري قد شرعن الثروة الفردية الاستثنائية. هكذا، فحتى بعد أخذ عائدات الحرب، استمر المسلمون بمزاولة أربعة أخماس من الغنائم، وبخاصة أنه نُظر إليهم نوعًا ما أنهم يستحقون التمتع بالثمار المادية»[1].

يعود الجدل إلى الوراء كثيرًا ما إذا كانت الدولة الإسلامية مقصودة أم لا. إلا أنه وفيما

(1) Bamyeh (1999) p 252.



يتعلق بهذه الدراسة فإنّ هناك صورة تتعلق بالأهمية أنّ الإسلام ومن حيث التجانس قد قدم النظام والاستمرارية ومنظومة أخلاقية. وهذه العوامل قد ساعدت الدولة في أنْ تزدهر. لم يكن الإسلام «ثوريًّا» من حيث إنه قد فرض «نظامًا عالميًّا جديدًا» من الخارج ومن مخطط كوزمولوجي، بل إنه تلاءم داخل نظام قائم بالفعل، وسمح بتنظيم ما كان على مستوى إدارة مؤسساتية ضعيفة في مجتمع المدينة. كما أنّ القرآن لم يوضح أبدًا أية اقتراحات على نحو مباشر كيف يمكن أنْ تُحكم الدولة، لهذا كان على الأحكام أنْ تُستقرأ من الأحكام النبوية والقرآنية المتنوعة. وهذا ما توضح من التشوش الذي حدث حول كيفية اختيار الخليفة، ما أدى إلى مناهج مختلفة استخدمت بعد وفاة كل خليفة من الخلفاء الراشدين الأربعة. ولم يكن الأمر إلا بعد الخليفة الرابع، علي، حيث نُظر إلى أنّ مثل هذا الكيان الذي وُظّف أيديولوجيًّا وضخم مناطقيًّا أنه الإمبراطورية الإسلامية، لم يعد من الممكن أنْ تتوافق على حاكم واحد ما أدى إلى الاستيلاء بالقوة من قبل الأمويين والوراثة الناتجة في الخلافة. وقد حددت النبالة نفسها في مكة مع الحكم السياسي، وخاصة مع انتخاب الخليفة الثالث، عثمان. ومن المثير للاهتمام، أنّ ناغل[1] يرى أنّ انتخاب عثمان بكونه مؤشرًا يسعى إلى التوفيق بين التأكيد على النبالة المكية والكراهية المتزايدة ضد المهاجرين، ذلك أنّ عثمان كان يحتل مكانًا في النبالة المكية وكذلك كان في الوقت نفسه مهاجرًا. من هنا، فإنه يبدو أنّ أولئك الذين اقتنعوا أن يصبحوا مسلمين بسبب وضعهم الاجتماعي قد أكملوا باستمرار المؤمنين الذين انضموا لأسباب أيديولوجية بحتة.

إنه من البعيد جدًّا أنْ نقول إنّ محمدًا كان ديموقراطيًّا، حيث إنّ هذا المفهوم لم يكن متفكرًا به ذلك الوقت. لكن أيضًا لم يكن أوتوقراطيًّا، ذلك أنّ شعب تلك البيئة لم يكن ليسمحوا له بمثل هذه السلطة. بل الأحرى، إنّ محمدًا كان رجلًا براغماتيًّا، ورجلًا عظيمًا حيث كان حساسًا تمامًا بشأن روح العالم العربي. وكما هو حال كل القادة، كان عليه تقديم تنازلات، الأمر الذي أسفر عن هذه التنازلات في التاريخ هو إهمال ربما أعظم اعتقادات محمد الثمينة. وبالرغم من ذلك، فقد كان قادرًا على تحشيد أناس في تشكيل نوع جديد من المجتمع.

(1) Nagel, H.M.T. 1982. **Some Considerations Concerning the pre-Islamic and the Islamic Foundations of the Authority of the Caliphate,** in Studies on the First Century of Islamic Society, ed. by G.H.A Juynboll. Southern Illinois University Press. USA. pp. 177–97 p. 188.



إرث الخلفاء الراشدين

«إنّ الكيفية التي أدار بها الخلفاء الراشدون الدولة الإسلامية، بعد وفاة النبي الكريم مبينةٌ في كتب الحديث والتاريخ والسيرة التي تزخر بالسوابق المتوهجة في تلك الحقبة الذهبية»[1].

كل الأديان التاريخية تخضع إلى عمليات أمثلة Idealisation (أو روحنة Spiritual-sation) للأحداث التي تكون بالأصل متجذرةً في السياسة في فترة زمنية محددة. ويحقق وعي الجماعة (مثلُ الفرد) هويته من خلال التركيز على بعض الخصائص والأحداث التي تحوز، رجعيًا (بالرجوع إلى الوراء)، أهمية نموذج أصلي. الشيء نفسه يمكن أن ينطبق على «الرومانسية» التي ترتبط بالفترة 632 إلى 661، أي «الخلافة البطريركية»، ومن أول الخلفاء الراشدين الأربعة. فقد نظر إليهم على العموم بكونهم الحكام المسلمين المثاليين الذين حكموا دولة إسلامية. لكن مع ذلك، كيف سارت حقيقةً السلطة مع الخلفاء؟ فهل كانوا يمتلكون سلطة كبيرة في جميع مجالات الحياة، وتحديدًا المجال السياسي، كما يروى هذا من خلال روايات الخلفاء التقليدية؟

يعني مصطلح «الخليفة» في العربية «الذي يخلف» (يأتي بعد) أو الذي يكون «بدلًا عن». هكذا، فإنّ الخليفة هو شكل من يعقب. ويعود أصل المصطلح إلى ما قبل الإسلام في شبه الجزيرة العربية إلى نقش مؤرخ سنة 543 م يدل على نوعٍ من الوالي أو الحاكم يعمل في الحكم[2]. وقد ورد الاصطلاح مرتين في القرآن، أولًا، في الإشارة إلى آدم [سورة البقرة، 2: 30]، وثانيًا، في الإشارة إلى داود [سورة ص، 38: 26][3]. ما هو مهم هنا أنّ داود لم يكن ينظر إليه بالتأكيد من قبل المسلمين باعتباره مفوضًا في السيادة، بل نظر إليه بكونه ملكًا ونبيًا وفق شرطه. لن يكون هناك أنبياء بعد محمد، لهذا فإنه فُقد الرمز المهم للسلطة الدينية بعد وفاته. لقد كانت دولة الأمة هشة للغاية في هذه المرحلة لهذا كان يمكن أن تتفكك مرة أخرى؛ حيث رجعت مكة إلى **الملأ** (مجلس زعماء العشائر) ورجعت المدينة إلى الحرب القبلية.

(1) Mawdudi (1967) p 6.

(2) Margoliouth, D.S. 1922. **The Sense of the Title Khalifa**, in The Volume of Oriental Studies Presented to G.Browne.Cambridge University Press. UK pp 322 – 8.

(3) والآية هي من سورة ص ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ﴾.



لقد صعد أبو بكر كخيار واضح: فقد كان قرشيًّا، وكان أول ممن اعتنق الإسلام، وهو إضافة إلى ذلك والد زوجة محمد، عائشة. وقد اختاره محمد لقيادة الحج سنة 631 م، وكذا للقيام بدور الإمامة أثناء مرضه الأخير. ونقرأ من صحيح البخاري عن لسان عُمَر: «إنك [يا أبا بكر] أفضلنا وأحبنا إلى الله ورسوله»[1]. إنّ مثل هذه الإشارة من عمر «أفضلنا» تلخص بإيجاز ما هي السلطة العربية عمومًا. فقد أصبح لها أهمية، وخاصة حينما انتهت الخلافة الراشدة، وحينما بدأ يدخل الحكم السلالي حيز التنفيذ.

يمكن القول أيضًا إنّ أبا بكر قد انتُخب بسبب أنه جزئيًّا ينحدر من عشيرة غير مهمة نسبيًّا ومن دون طموح إلى السلطة، وقد قُضي الأمر هذا على نحو متسرع وعلى عجل من دون تفكر في تجنب الخطر الحقيقي الشديد للصراع القبلي، وكذلك (وفقًا لموجان مومن M. Momen)[2] التخفيض من أية هيبة للبيت النبوي الهاشمي. ووفقًا لشعبان، فإنّ مكانة أبي بكر كـ«خليفة رسول الله» لم يكن لها سلطة كبيرة محددة: فلم تكن سلطته الدنيوية محدودة فحسب، ولكن أيضًا كانت سلطته الدينية أكثر تقييدًا بكثير من سلطة محمد الدينية. وقد كان في بداية حكمه لبعض الوقت خليفة، واستمر كذلك بعمله كتاجر[3]. ومع ذلك، فقد حقق أبو بكر في عهده القصير (سنتين فقط) تثبيت نظام المدينة، وجلب القبائل المنشقة إلى حاضنة الأمة، وذلك من خلال سياسة حروب الردة. إلا أنّ أبا بكر لم يكن أبدًا حاكمًا مطلقًا، وقد اعتمد على ولاء زعماء القبائل القوية الذين رأوا أن من مصلحتهم الخاصة أن يبقوا موحدين.

وقبل وفاته، عيّن أبو بكر عمر بن الخطاب خليفة له، وذلك في شكل وصية، وأمّن على خلافته من خلال الحصول على تعهدات بدعم عمر من قبل عدة شخصيات بارزة، والتي هي، بالمناسبة، ليست كالشيء نفسه حينما نقول إنه تم التوافق عليه من خلال إجماع مجتمع الأمة كله. ووفقًا لشعبان، إنه أثناء توسيع الإمبراطورية العربية، لم تمارس المدينة على الغالب سياسة السيطرة على الأراضي الجديدة المغزوة باستثناء قرارات السياسة العامة للنظام ككل. لقد كان على عمر الاعتماد على المساعدات التطوعية

(1) Khan (1987) 57.6, pp. 144, 158. Also, see Robson (1990) 2, 1322 pp 59, 144.

(2) Momen, Moojan. 1985. **An Introduction to Shi'iIslam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism**. Yale University Press. USA pp 18 – 19.

(3) See Shaban (1971) Vol. 1, p 19.



والمشورة من قبل القادة الآخرين من المدينة. وعلى الرغم أنه كان له السلطة في تعيين القادة والحكام، وفي أحيان، منْحِهم توجيهات مفصلة بشأن مسؤولياتهم، فإنه لم يكن لديه وسائل لتطبيق هذه الاتجاهات. ويعتقد رفيق زكريا أن عمر كان لديه ميول نحو الاستبداد، لكنه كان أيضًا يمتلك «الحصافة في التشاور مع الصحابة البارزين حول القضايا الرئيسة» وكذلك «كان يدعو عرضيًّا لمجلس قبلي من الزعماء لمناقشة القضايا الكبرى والبرامج»[1]. عُمر، في الواقع، لم يكن لديه على الأرجح سلطة أكثر من سلفه الجزئية. وكما هو الأمر مثل أي قائد عربي آخر، فقد كانت وظيفته الرئيسة هي تقديم النصيحة والإقناع، ولم يملِ أبدًا إملاءً.

لقد تم النجاح بإنجاز غزو فارس وسورية مصر من خلال ما كان فاعلًا في الواقع في التحالف الفضفاض للقبائل العربية تحت قيادة قريش. ما هو مثير في هذه المرحلة، أنّ عددًا من «الأنبياء الكاذبين» قد بدأ يظهر في المشهد في هذا الوقت، حيث كانوا يسعون ليستبدلوا الولاءات القبلية الأخرى بطريقة مشابهة كتلك التي قام بها محمد. وربما قد أصبحت عقيدة أنّ محمدًا كان «خاتم الأنبياء» (والتي لم يُشر لها في القرآن سوى على نحو عام) أكثرَ رسوخًا في عهد عمر وذلك للإشهاد على أنّ الأنبياء الكاذبين ما هم إلا مزورون كاذبون.

لقد كان لقب عمر الأصلي: «خليفة خليفة النبي»، وهو اللقب الثقيل الذي تمّ استبداله بأقصر منه بـ«أمير المؤمنين». وعلى الرغم أنه يمكن ترجمته (إلى الإنكليزية. م.) بأشكال مختلفة بـ«الأمير»، و«القائد»، و«قائد العمي»: (Caecus caeco dux, leader of the blind. م.)، و«الزوج»، و«الناصح» «المستشار»، فإنّ شعبان يجادل أنّ اللقب الأخير، «المستشار» هو الأكثر مناسبة في هذه الحالة. وأفضل ترجمة لـ«المؤمنين» هي Believers أكثر منه الخاضعين والمستسلمين «Submitters» (انظر الفصل الرابع). وكما تبين معنا في الفصل الخامس، فإنّ العديد من القبائل المستقلة القوية لم تكن مستعدة لقبول اللقب الذي يعني الخضوع.

كانت الإمبراطورية، بحلول الوقت الذي تم فيه اغتيال عمر، تنمو بسرعة جدًّا حيث كان يتوجب على السيطرة أنْ تكون متماسكة على نحو وثيق؛ فقد كان رجال القبائل ما زالوا مستقلين بقوة، ولم يكن يمكن السيطرة إلى حد كبير على الحكام. هكذا، فقد تم

(1) Zakaria, Rafiq. 1988. **The Struggle Within Islam: The Conflict Between Religion and Politics**. Penguin. UK p 52.



تعيين مجلس من ستة رجال للتقرير في مسألة القيادة بعد وفاة عمر؛ ومن الصعب القول إنهم كانوا يمثلون المجتمع كله. وفي الحقيقة، فقد كان هؤلاء الستة من قريش. وتقرر الروايات التراثية الأكثر شيوعًا أن نتيجة مداولات هذا المجلس كانت هي أن علي بن أبي طالب يُمنح الخلافة على شرط أن يحكم وفقًا للقرآن والسنة النبوية، والسوابق التي أقامها الخليفتان السابقان (أبو بكر وعمر). إنّ حقيقة أنّ عليًّا قد رفض ذلك تشير إلى أنه كان لديه مفهوم مختلف عن السلطة عما كان لدى أبي بكر وعمر. لقد كان عليٌّ (كما في أكثر الروايات التاريخية المعاصرة، وكذا في التراث الشيعي) داعمًا قويًّا لتعزيز قوة الخليفة، ولهذا السبب، فقد اعتُبر أنه غير مقبول: فبدلًا من ذلك، ذهب المنصب إلى «الموثوق» عثمان بن عفان. حيث كان انتخاب عثمان، الأموي، قد ثبّت أخيرًا شكوك علي أنّ قريشًا أصبحت دنيوية جدًّا و«تبيع كل شيء».

لقد انتُقد عثمان بشدة بسبب الإجراءات التي اتخذها في سياسة استبدال الحكام بأقاربه والمطالبة بالمقدار الأكبر من الغنائم، وكذلك أيضًا إصدار «نسخة مرجعية» واحدة من القرآن! قد يبدو هذا عملًا معقولًا، وذلك نظرًا إلى الظرف في ذلك الوقت مع وجود نسخ مختلفة من القرآن والكثير من الجدل حول مرجعية القرآن؛ إلا أنّ حقيقة إثارة قضية مرجِعية وسلطة الأمير في نشر نسخة واحدة، تدل على أنّ الأمير لم يعتبره الكثيرون أنّ له مثل هذه السلطة الدينية.

ووفقًا لشعبان، إنه مع اغتيال عثمان لم تعد السلطة الإسلامية أكثر من مجرد سلطة سياسية للعائلة الأموية التي قادها الشخص الأكثر قدرة، معاوية حاكم سورية. إنه من الغريب أنه كان ينبغي تعيين علي مباشرة تقريبًا بعد اغتيال عثمان ومن دون تشاور. ويبدو أنّ الرجلين من الذين تبقوا من اللجنة الأصلية التشاورية التي تكوّنت من ستة قد أقنعا عليًّا لأنْ يصبح خليفة، وذلك فقط «لإنقاذ الخلافة من التفكك»[1].

لقد كان عليّ أكثر تشددًا من عثمان في التأكيد على السلطة الدينية لـ «أمير المؤمنين»، وهو الأمر الذي يكتسي عند الشيعة أنّ أمير المؤمنين له مكانة شبه إلهية. وعلى الرغم من تمسكه بائتلاف صغير وهش، فقد تمّ اغتياله في الكوفة سنة 661م. وحينما صعد معاوية إلى السلطة، فقد تم بدقة تجنب أية ادعاءات بالسلطة الدينية العليا. كما تحول بيت السلطة

(1) Zakaria (1988) p 56.



من المدينة إلى سورية، ومن ثم ليتبع ذلك فترة من الحكومة القلقة وسلسلة من الحروب الأهلية داخل الإمبراطورية التي أخذت بالتوسع سريعًا. لقد كان الحكام عمليين، إلا أنهم لم يكونوا معنيين تمامًا بتصحيح المسار الديني مع الدنيوي.

إنّ قوة صنع الأسطورة فاقعة جدًّا هنا، ذلك أنه كان لافتًا للنظر كيف أنّ هذه الفترة شهدت اغتيال ثلاثة خلفاء (تمّ اغتيال اثنين منهم من قبل مسلمين)، وكان هناك حرب أهلية متواصلة تقريبًا واستشراء العنف، وينبغي النظر إلى ذلك بكونه يشكل جزءًا من سردية العصر الذهبي. ففي درس وتتبع هذه الفترة للخلفاء الراشدين، فإنه ليس من أدلة في دعم الاعتقاد، كما عند المودودي، حول أنّ هذه الفترة هي «الفترة الذهبية». بل الأحرى، أنّ هذه الفترة كانت مفعمة بالدسائس وصراعات السلطة التي خلفها الفراغ بموت النبي. ورغم ذلك، لم يمنع هذا السمة الدينية للخلفاء الراشدين:

«لقد كان الخلفاء الأربعة البطريركيون رجالًا على قربٍ من النبي وعلى اتصال يومي معه، وكانوا قد اندمجوا بشيء من شخصيته البارزة»[1].

أسطورة الخلفاء الراشدين: من التاريخي إلى عبر-التاريخي

إذا كان الخلفاء، من الناحية التاريخية، لم يمتلكوا نمطَ السلطة الذي **تأسطر** Mythologised ضمن سردية العصر الذهبي، فإنّ السؤال الذي يبرز هنا يتعلق بكيفية حدوث مثل هذه الأسطورة والأسطرة لهم. كيف تطور، إذن، هذا إلى بارادايم في الحاكم المثالي الذي اندمج فيه الديني بالدنيوي في إطار أمة واحدة؟ ربما يمكن للرؤى السيكولوجية لنيتشه أنْ تساعد هنا على الإجابة عن هذا السؤال. وتجدر الإشارة إلى أنّ نيتشه يدين الثقافة التي تغرس المثالية الأفلاطونية التي لا يمكن بلوغها[2]. ما يدفع الثقافة لفعل هذا هو المحاولة في ضمان بقائها؛ حيث إنها تُحوّل الإرادة إلى القوة إلى خيال، بيد أنها تتقدم خطوة أخرى وذلك من خلال إكساب هذا الخيال موضوعية ما وأمثلته (تأليهه). هذا هو السبب في قول نيتشه إنه «ديناميت»، حيث إنّ ما قدمه هو «فلسفة مزودة بمطرقة» لتحطيم هذه الأصنام. تنبع الحاجة إلى البقاء في الإسلام من خلال سلالتين: السلالة الأموية والسلالة العباسية. فما يؤمل به أن تتعزز شرعيتهم الخاصة من خلال أمثلة الخلفاء الراشدين، وعلى نحو أكثر تحديدًا أمثلة دور الخليفة.

(1) Ruthven (1991) p 97.

(2) انظر خاصة الفصل الثاني من هذا الكتاب.



لقد تم أسطرة الخلفاء الراشدين بكونهم يمتلكون، على الأقل، عنصر الكاريزما الذي امتلكه محمد. وبكونهم مطلعين سريًّا على أفكار محمد العميقة، فقد تم اعتبارهم أنهم يمتلكون على حد سواء الأفضلية والقوة والهيبة المرتبطة بمحمد. وكما هو حال كل الشخصيات الكبيرة، فبعد الموت تتطور عبادة الشخصية على نحو شديد، لهذا فإنّ الشخصيات التي تعرفه بأي شكل يتم السعي إليها والبحث عنها. وقد تم النظر رمزيًّا إلى الصراعات التي خاضها الخلفاء الراشدون بكونها صراعات المثالية ضد البراغماتية، والرغبة إلى المطلق، وعبر - التاريخي بكونه ضد الدنيوي، أي التاريخي. أمّا من هم المثاليون (الذين تأمثلوا) ومن هم الدنيويون، فإنّ هذا يعتمد على رؤيتكم. فمن وجهة نظر الأمويين، فإنّ «مثاليتهم»، كانت تُمثّل تصويرًا عن محمد باعتباره الحاكم المطلق على كلٍّ من الدين والدنيا. أما من وجهة نظر الشيعة، فإنّ «مثاليتهم» كانت نفسها كتلك التي عند الأمويين ولكن يكمن الفرق أن الشيعة، يؤمنون أنه يمكن، بل ينبغي، أن تكون هذه المثالية قابلة للتحقيق، بعكس السنة. فمن وجهة نظر الشيعة، فإنه يظهر على نحو أقصى أنّ مثالية عثمان وعلي قد هُزمت بواسطة قوة الأمويين: حيث إنّ النظام الإسلامي الجديد قد فشل في الارتقاء إلى مثُله، وكانت تستخدم هذه المُثُل كأداة سياسية من قبل قاعدة السلطة الأموية.

وقد عارض الحسنُ، الابنُ الأكبر لعليّ، معاويةَ، وذلك لأنّ الحسن لم يكن يعتقد أنّ معاوية مسلم مؤهلٌ بما يكفي للقيادة. فيروى أنّ الحسن قد قال لمعاوية «[فاليوم فليتعجب المتعجب من توثبك] يا معاوية على أمر لست من أهله لا بفضل في الدين معروف، ولا أثر في الإسلام محمود[1]». معاوية نفسه لم يدّع أنه أكثر تقوى من الحسن، بل موضع شرعيته بناء على خبرته الإدارية الخاصة. من هنا، فإنّه لم ينظر إلى السلطة وفق الشرط الإسلامي، ذلك أنّ معاوية لم يدع أنه يمتلك تقوى، [ورد عليه]: «قد علمتَ أني أطول منك ولايةً وأقدم منك بهذه الأمة تجربة وأكبر منك سنًّا»[2]، يقول معاوية؛ وهو الأمر الذي يدل على أنّ السلطة كان يتم النظر إليها بكونها ترتبط بالعمر والدهاء السياسي. وقد قال معاوية إنّ الحسن سيخلفه بعد موته. ويبدو أنه من حسن الحظ أنّ الحسن قد توفي قبل معاوية. وعلى كلٍّ، فإنّ قصة عواقب ذلك (الصراع بين يزيد والحسين) معروفة جيدًا.

(1) Zakaria (1988), **The Struggle Within Islam: The Conflict Between Religion and Politics,** p 61.

(2) Ibid. p. 62.



ومن ناحية تحديد السلطة الإسلامية، لا يمكن هنا تجاهل النموذج الأصلي للحسين وحدث مذبحة كربلاء. حيث إنّ لهذا الحدث الكثير من المعاني من أجل تفسير العنصر الثوري لإيران والشيعة في الأمكنة الأخرى. ولم يعترف مناصرو الحسين بشرعية يزيد كخليفة، وهناك حديث يروى أنّ الحسين «كان واحدًا يشابه رسول الله على نحو وثيق جدًّا»[1]. وقصة حب محمد للحسن والحسين معروفة جدًّا في التراث. هكذا، ففي مثل هذا الظرف، فإنّ التسميم المشتبه به للحسن بواسطة معاوية وقتل يزيد المعروف للحسين[2]، يساعد على نحو دقيق جدًّا في تفسير النتيجة في انفصال ما عُرف بالشيعة. وفي الوقت نفسه، فإن هذا يخبرنا كثيرًا عن جوهر السلطة الإسلامية. وكما يوضح بينيت بحق:

«إنه حينما نجح يزيد، وعلى الرغم أنه كان ضعيفًا وفاسدًا، فإنّ الأغلبية قد وافقت ببساطة أنّ قبول أمة موحدة تحت سلطة خليفة سيئ، ما يزال أفضل من أمة يسودها الانشقاق الداخلي والشقاق»[3].

ووفق المعنى الفيبري (نسبة إلى ماكس فيبر. م.)، فإنّ المنصب الآن هو أكثر أهمية من الشخص الذي يحتله[4]. لقد كانت سياسة «صمت العلماء» واضحة في جميع نواحي التاريخ السني، وهو الأمر الذي شكل عنصرًا مميزًا للسُّنة عن الشيعة. فالشيء المهم هو الحفاظ على المجتمع، بغض النظر عن تقوى الحاكم. وغالبًا ما يروى في الدفاع عن هذه السياسة آية من القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[5]. انظروا مثلًا لعقيدة الطحاوي المعروفة:

«ولا نرى السيف على أحد من أمة محمد ﷺ [إلا من وجب عليه السيف]... ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا... ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة ما لم يأمروا بمعصية وندعو لهم بالصلاح والمعافاة»[6].

(1) Robson (1990), (مشكاة المصابيح) 2, p 1358.

(2) إنه ليس القتل في حد ذاته، بل نُظر في المجتمع الشيعي المعاصر إلى الملحمة المرتبطة به بكونها تمثل تراجيديا على أنْ تعاش من خلال الطقوس الدينية والدراما.

(3) Bennett (1998) p 149.

(4) Weber, Max. 1965. **The Sociology of Religion**. Trans. by E.Fischoff, ed. by T.Parsons. Methuen. UK.

(5) سورة النساء، الآية: 59.

(6) Watt, Montgomery. 1994. **Islamic Creeds: A Selection**. Edinburgh University Press. UK p 53.



والأهم في هذا الشأن أنّ كرون وهيندز[1] كانا قد جادلًا بأنّ لقب «خليفة رسول الله» لم يكن لقبًا عامًّا بالنسبة للسلالات الأموية والعباسية. وفي الواقع، لقد كان اللقب الذي يشار إليه غالبًا هو «خليفة الله»، والذي يعني «وكيل الله» (أو ولي الله) وليس رسول الله. ما هو مثير أنّ صعود مكانة محمد كمسلم مثالي قد قاد إلى انحطاط مماثل في سلطة الحكام المسلمين، وذلك ببساطة بسبب مقارنتهم لملكيتهم مع محمد، وغالبًا ما فشلوا في الارتقاء إلى المعايير المطلوبة. لا يمكن النظر إلى السلطة السنية إلا وفق شروط كيفية تطورها عبر، قل مثلًا 300 سنة، لا عبر كيفية وجودها خلال بكورة الخلافة. في الواقع، لم **يكن الأمر إلا على عهد مروان بن الحكم (684 ـ 685) حتى تم تحديد محمد كرسول الله** في العملة الأولى المعروفة التي ضرب عليها هذا اللقب. ولم يكن السبب في هذا كبيرًا من أجل تأكيد سلطة محمد فوق الخلفاء الآخرين كلهم، بل بالأحرى، لتأسيس أحقية الإسلام فوق غيره من الأديان (وخاصة المسيحية)[2].

وتنبغي الإشارة إلى أنّ برنارد لويس B. Lewis[3] يعتقد أنّ لقب «خليفة الله» كان يستخدم بطريقة حذرة جدًّا؛ فنادرًا ما استخدم في السياقات الرسمية (مثلًا ليس في قصائد المديح من قبل شعراء البلاط، أو في الخطب والرسائل التي وردت في الكتب). وكان أول من استخدم اللقب في النقوش الرسمية هو الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (حكم 685 ـ 705)؛ وهو الرجل الكبير ذو الطموحات الإمبراطورية الذي رأى نفسه بأنه منافس للإمبراطور الروماني المسيحي في القسطنطينية. وهناك كذلك قطع نقدية تعود إلى عهد الخليفة العباسي المأمون (783 ـ 833)، والذي يصف نفسه بأنه **خليفة الله**. لقد كان هذا الخليفة أيضًا ذا طموحات حاول تأكيد السلطة على التعاليم الدينية (يقصد المؤلف بالتحديد فرض المأمون عقيدة المعتزلة في خلق القرآن. م.). وثمة خليفة عباسي آخر قد تبنى هذا اللقب هو الناصر (حكم 1180 ـ 1225)، وحاول خلق بغداد كدولة الفاتيكان للخلافة. لويس يوافق مع كرون وهيندز أنّ لقب خليفة الله يمثل أمرًا أكثر من مجرد كونه «خليفة» فقط، وهو في الحقيقة يترادف مع الحق الإلهي الملكي. وعلى أية حال، فإنّ

(1) Crone, Patricia and Martin Hinds. 1986. **God's Caliph: Religious Authorityin the First Centuries of Islam.** Cambridge University Press. UK Chapter 2.

(2) Crone and Hinds (1986) p 26.

(3) Lewis, Bernard. 1988. **The Political Language of Islam**. University of Chicago Press. USA חp 45 – 6.



الرأي هنا أنه كان ضمن مسار الاعتبار الكبير، أنّ الحكام كانوا مترددين في استخدام مثل هذه الادعاءات.

وثمة وثيقة هامة وهي رسالة كتبها الوليد الثاني إلى حاميات المدن بشأن تعيين خلفائه. وهي من أكثر الوثائق تفصيلًا من بين ما وُجد، والتي يمكن اعتبارها نظرية الدولة الأموية[1]. يكتب الوليد في هذه الوثيقة عن التاريخ الخلاصي المقسم إلى فترتين: الأولى، هي فترة الأنبياء، والثانية، هي فترة الخلفاء. فالفترة الأولى، فترة النبوة، تبدأ مع أول الرسل (ورغم أنه لم يشر إليه بالاسم تحديدًا، إلا أننا نفترض أنه آدم)، إلى تبليغ الإسلام. وهذا ما يتلاءم مع الإشارة القرآنية إلى سلسلة من الرسل الذين تم رفضهم من قبل متلقي الرسالة. ولم تُقبل الرسالة أخيرًا إلا مع مجيء محمد، ومن هنا، تخصيص محمد كآخر نبي. ومع موت محمد تكون فترة النبوة قد انتهت. وما سيلي هو فترة الخلافة: في الإنابة في إدارة تراث أنبيائه. وقد كانت من مهمة رسالتهم، على نحو محدد، رؤية تنفيذ «الممارسة المعيارية، والعقيدة، والأوضاع المقيدة، والأوامر والحقوق»[2]. هكذا، معظم الوثيقة ينص على أهمية طاعة خلفاء الله: فمن يطع سيفلح، ومن يعصِ سيُعذب في هذه الدنيا وفي الآخرة.

ما هو مهم للغاية في هذه الوثيقة هو أن الخلفاء لا ينظر إليهم بأي شكل على أنهم خاضعون إلى الأنبياء حتى ولو كان محمدًا. بل الأحرى، فإنّ كلًا من الأنبياء والخلفاء هم وكلاء الله (وكلهم خاضعون إلى تراث الإسلام)، والحقيقة النهائية. إنّ دور الأنبياء هو تسليم رسالة الإسلام، في حين إنّ دور الخلفاء هو نقل ذلك إلى حيز التنفيذ. فالخليفة يأتي مباشرة من الله، لا من عند محمد! ولا يوجد هناك في هذه الوثيقة معنى يفيد أنّ الله قد أوقف حكم أتباعه مباشرة، أو أنّ الخليفة هو نوعًا ما بديل من الدرجة الثانية عن فترة محمد:

«يستمر محمد بوصفه نبيًا [لكن] مع حرف صغير (prophet) «p». ومن الواضح أنه كان نبيًا الأكثر قربًا إلى الوليد ورعاياه، كونه الرسول الناجح الذي عمل بين العرب وخلق مجتمعًا قد وجه له الله الآن الوليد لقيادته. إلا أنه لا يزال واحدًا من بين العديدين، وكان

(1) إنّ الترجمة الكاملة التي أشير إليها مأخوذة من كرون وهيندز (1986)، ملحق2. وهي موجودة في تاريخ الطبري. وقد اعتبرت من قبل العلماء (مثل دينيت وناغل) على أنها موثوقة.

(2) Crone and Hinds (1986) p 120.



قد وقف في نهاية فترة، لا في بداية فترة. الرسل ينتمون إلى الماضي: أما الحاضر الآن فهو للخلفاء»[1].

وتكمن الأهمية الكبيرة في عثمان، والذي نُظر إليه من قبل الأمويين لا على أنه نسيبهم فحسب، بل أيضًا الحاكم الشرعي (الذي اختارته الشورى)، والذي قُتل على نحو عدواني؛ وهذا الأمر أسبغ شرعيةً أخرى على الحكام الأمويين الآخرين للحكم. إذن، تم تصوّر السلطة، في هذا المعنى، على أنها وراثية. هكذا، فإنّ الأمويين هم نسب الله المختار الذي بدأ مع عثمان، ومع علي كـ«مدّعٍ»[2]. أما بالنسبة لشعراء البلاط الأموي[3] (مثلًا الفرزدق الذي توفي سنة 730 م.)، فإنّ الخلفاء هنا هم الذين يحتلون المركزية بالنسبة للإيمان بمقدار ما يكون الحاضر مهمًّا وليس نبي الماضي. لقد اعتُبروا على أنهم يحتلون مركزية وذلك لسببين: أولًا، لأنهم «الأوتاد الدينية»؛ وثانيًا، لأنهم يقوِّن المجتمع مع بعضه البعض، وتاليًا فإذا ما توقف وجود الخلفاء فإنه يتوقف وجود المجتمع كذلك. لا يمكن أنْ ينوجد طرف ما من دون الآخر. هكذا نجد الشاعر جرير (توفي 728) يقول:

لولا الخليفةُ والقرآن يقرأهُ ما قامَ للنّاس أحكامٌ ولا جُمَعُ

ولاحقًا بعد ثلاثة قرون، يناقش كذلك الفيلسوف الغزالي أنه إذا ما انتهت الخلافة، فإنّ المؤسسات الدينية ستكون في حالة من التعليق، وكل الأفعال التي تُؤدى تحت اسم الشريعة الإسلامية ستكون غير صالحة[4].

وعلاوة على ذلك، لا يشرعن الخليفة المجتمع فحسب، بل إنه كذلك مصدر هداية له، وهو الأمر الذي يشكل الشرط الأساسي للخلاص. وفي هذا المعنى، فإن الخليفة هو أيضًا إمام؛ القائد الروحي وناصح الأمة. ومن دون الخوض في التفاصيل الكبيرة هنا، فإنّ كرون وهيندز يقدمان تحليلًا مهمًّا في وضع الخليفة، هذا الوضع الذي يمنحه سلطة كبيرة داخل المجتمع: «كما هو حال البابا، يترأس الخليفة مجتمعًا دينيًّا، حيث ليس هناك خارجه أي

(1) Crone and Hinds (1986), p 28.

(2) Crone and Hinds (1986), p 32.

(3) كرون وهيندز يستخدمان كثيرًا شعراء البلاطِ بالنسبة لمصادرهم. يجب أن نتذكر أن هؤلاء الشعراء كانوا يوظفون أساسًا لتقديم حكامهم بكونهم يمتلكون نمطًا سحريًّا، فضلًا عن مهمتهم في تشويه الأعداء. لقد كانوا بروباغانديي ذلك الوقت. وعلى الرغم مما يقدمونه من معلومات نفيسة، فيجب النظر إليهم على أنهم لا يمكن الاعتماد عليهم، ما لم تدعمهم مصادر أكثر «رسمية».

(4) Crone and Hinds (1986) p 33.



أثر لأية ممارسة تعبدية»[1]. لقد كان الخليفة «حبل الله» إلى البشرية، فأيّ إنسان يتمسك بالحبل، سيكون ناجيًا، أما الآخرون الذين لا يتمسكون، سيفقدون طريق الهداية:

«السيادة تختص بالله، والسلطة تناط بالخليفة، كنائب للنبي، رسول الله. إنها وظيفة الخليفة في قضية تطبيق الشريعة والدفاع عن الإيمان ضد الهرطقة، والمؤمنون ضد أي هجوم، وضمان قدرتهم على العيش من خلال بيان الشريعة، وبالتالي بلوغ السعادة في هذا العالم وفي الآخرة»[2].

لقد قَدّم الشعراء وصناع الأسطورة خلفاء الماضي على أنهم قضاة، لا يختلفون عن ملوك الهندوس، على سبيل المثال، الذين يحكمون وفق الدهارما. ومع ذلك، يكمن الفرق أن هناك تمييزًا بين حكم الملك الهندوسي وبين القانون المقدس (دهارما): أما الخلفاء الأولون فإنهم لم يكونوا «يطبقون الشريعة على هذا النحو»، بل كانوا يخلقون شريعة. حيث إنّ أحكام الخليفة تعتبر أنها قوانين مقدسة، كما توجد في الحديث النبوي. ورغم أنّ الوضع كان أنّ معظم الأحكام الموجودة في الحديث التي ترجع إلى الخلفاء الأمويين، لم تكن في الواقع لمؤلفيها الحقيقيين، فما هو مهم أنّ علماء الشريعة كانوا يرغبون في تقديمها على هذا الشكل. هكذا، فقد تم تصوير الخلافة الأموية في بعض نقاط التاريخ على أنها مصدر القانون المقدس، لا على أنها تناقضه. من هنا، فإنّ الحديث يصور الخلفاء على أنهم مخولون بخلق قانون ديني بما يتكافئ مع الخلفاء الراشدين. لقد كانوا أحرارًا في خلق أو عدم خلق سنّةٍ كما يرغبون. ورغم أنّ مصادر شريعة الخلافة كانت القرآن والسنة والرأي (يقصد الإجماع، إجماع العلماء)، فإنه لا يمكن القول إنّ ذلك كان سنة النبي ولا حتى رأي علماء الشريعة. وفي الحقيقة، فإنّ السنة تحتوي أيضًا كذلك على أنبياء وخلفاء آخرين، وهو الأمر الذي يشير أنّ الخلفاء قد تصوروا أنفسهم بكونهم جزءًا من تراثٍ يمتد إلى الوراء حتى إلى ما قبل محمد. ما هو مثير هو كيف كان يتم اعتبار السنة من قبل الخلفاء: ليس كمجمع أيديولوجي يرتبط بمحمد، بل الأحرى كـ«روح» عامة غير محددة على نحو كبير التي تتصل بحياة الناس العظماء، سواء أكان محمدًا أو سليمان أو داود...إلخ. ما كان يكتسي أهمية كبرى هو أنه كان يتم تصوير هؤلاء الناس

(1) Crone and Hinds (1986), p. 40.

(2) Rosenthal, E.I.J. 1958. **Political Thought in Medieval Islam**. Cambridge University Press. UK pp. 14 – 15.



على أنهم يمتلكون العظمة بسبب مَلَكيتهم الخاصة، وطبيعتهم شبه الإلهية. لهذا، فلم تكن قوة الهداية الدافعة للمجتمع الإسلامي، المتمركز في الخلافة، أيديولوجيةَ سردية العصر الذهبي، بل ضوء إرشادي فضفاض ومائع في التراث الذي يمتد (على الأقل نظريًا) إلى الوراء إلى آدم، الرجل الأول والمسلم الأول. بالطبع، السوابق (النبوية) لم تزل مهمة، إلا أنها لم تكن مقيدة بحدث الوحي النبوي لمحمد.

وفي الواقع، يمكن للأحكام الشرعية للخلفاء أنْ تلغي حتى أحكام الخلفاء الراشدين. وثمة حديث باكر يشير إلى حكم معاوية بكونه أفضل من حكم عُمَر[1]. أما لماذا ينبغي على هذا أن يكون هكذا فهو تفسير «الرأي» كـ «رأي يفوق رأي الرجال»: في بصيرة ما وراء طبيعية. لقد كان الخلفاء «مُفهمين»، يفهمون من قبل الله. وهذا المفهوم يمتد بفكرة «المهديين»، الراشدين إلى الخلفاء الأمويين، وبالإمكان تصورهم على أنهم «وحي إلهي». وبكلمات أخرى، فإنّ القرار الذي يقوم به الخليفة على أنه رأي هو الأمر نفسه حينما يقال إنّ الخليفة قد حاز على الهداية من الله، وبالتالي، يمكن أنْ يلغي ويستبدل التعاليم التي قدمها الخلفاء والأنبياء السابقون.

ووفقًا لكرون وهيندز[2]، فقد بدأ العباسيون أيضًا بهذا المفهوم نفسه عن الخلافة كما كان يقوم بذلك الأمويون. معظم الدعم الذي كانت الخلافة العباسية تقوم عليه يتمثل في دعواهم أنهم يمثلون الإسلام على نحو حقيقي ضد البغيضين من المحتلين الأمويين للخلافة، وكذلك الارتباط العائلي مع النبي. ويؤكد زكريا على ما يلي:

«لقد كان اللاهوتيون في ذلك الوقت يوافقون على أنّ الدولة الإسلامية يجب أنْ تمتلك طبيعةً جمهورية. وقد اعتقدوا أنّه كان ذنب الأمويين في خرق هذا المبدأ، وذلك من خلال تحويل الطبيعة الجمهورية إلى طبيعة ملكية. وقد وافق العباسيون وطمأنوا رعاياهم أنّ هذا سينفّذ قريبًا. بيد أنه لم يكن إجماعًا على الوسائل لتحقيق هذا، لهذا فقد استمر النظام الملكي»[3].

هكذا، فإنّ نعوتًا مثل الهادي والمهدي والرشيد والأمين، والتي كان شعراء البلاد

(1) الحديث من عبد الرازق، حيث ورد عند كرون وهيندز (1986)، ص 56.

(2) Crone and Hinds (1986).

(3) Zakaria (1988) pp. 76 – 7.



ينسبونها إلى الأمويين، أصبحت ألقابًا للخلفاء العباسيين. لقد استمر الخليفة بسياسة أنه لا غنى عنه من أجل تحقيق الخلاص. لكن، ومن دون الذهاب بالتفاصيل الكبيرة هنا[1]، فإنّ هذا الوضع لم يدم كما هي مكانة محمد، وبالتالي فقد استمرت سنته آخذة بالازدياد. ففي حولي سنة 767 الميلادية كانت السيرة الكلاسيكية عن حياة النبي قد كتبت بواسطة ابن إسحاق في كتابه «المغازي»، بينما كان في الوقت نفسه يجري تشكيل المذاهب الشرعية الكلاسيكية: توفي أبو حنيفة في 767، ومالك في 795، كما أنّ النظرية الكلاسيكية للشافعي كانت تتشكل أثناء هذه الفترة. لقد أصر الشافعي أنّ كل الشريعة يمكن استمدادها في الأساس من الأحاديث، والأكثر أهمية أنه ضيق مفهوم السنة، حيث إنّ الحديث النبوي أصبح يعتبر وحده كمصدره المرجعي الوحيد. وأعاد كذلك صياغة وتحديد الإجماع، بكونه إجماع كل المجتمع الإسلامي، وكذلك أنه لا يجوز إلا القياس الدقيق، بدلًا من التنوع القائم في العقيدة. هكذا، فإنّ الشافعي قد أقام على نحو نظيمي مصادر الشريعة، وترتيب الأوالية فيها، والترابط فيما بينها. لقد توقفت السنة مع الشافعي في أنْ تكون شيئًا يمكن القيام به حاضرًا في زمنه.

لقد كانت النتيجة نظامًا شرعيًّا موحدًا ومحددًا بوضوح قد ربط أيدي الخلفاء. إنّ هذا النظام الماضي الذي كما يفترض أن الخلفاء العباسيين قد قلدوه قد تكوّن من الأحكام المحددة بشكل ضيق والتي لم تساعد في معظم الأحيان على إدارة الدولة. من هنا تصوير الشريعة بكونها طوباوية سلبية: إنها تُقدّم مثاليةً لا يمكن نفيها من حيث المبدأ، إلا أنه لا يمكن تثبيتها في الواقع. لقد حاول الخلفاء للحفاظ على السلطة من خلال التأكيد أنهم حكام في نهاية المطاف (وبعبارة أخرى، الاختيار من أعمال العلماء مثل هذه الأحكام كما يرغبون في الاعتراف، ويتجاهلون أحكامًا بقية) ليس لأنهم خلفاء بل لأنهم أقرباء للنبي (وهي خاصية افتقر إليها الأمويون). ومع ذلك فقد تجنب العلماء على نحو درسي الالتفات إلى أقوال العباسيين أنّ قرابة النبي يجب أنْ تتمتع بموقف مفضل مقارنةً مع حال السنة. الحكم النهائي الآن هو الإجماع، رغم أنّ هذا قد انتقل مع الوقت من إجماع المجتمع إلى إجماع العلماء (المجتهدين) وحدهم.

ما هو مثير للاهتمام هنا في ناحية السلطة الإسلامية هو كيف ردت الخلافةُ العباسية في

(1) See, especially, Crone and Hinds (1986).



النهاية على انحدار وضعها؛ وعلى نحو محدد رسالة الخليفة الذي كنا قد أشرنا له سابقًا، المأمون بن هارون الرشيد. وباعتباره واحدًا من المثقفين الكبار من بين الخلفاء، فقد كان، قبل أنْ يصبح خليفةً، حاكمَ مركز تجاري مهم لميرف (بالفارسية مرو وحاليًا، تركمانستان م.)، هذا المركز الذي أتاح له التعرض للمعتقدات البوذية والشامانية والزرادشتية وغيرها. لقد سعى المأمون إلى استعادة سلطة الخلافة في الشيعية، أولًا من خلال تعيين الإمام الثامن من الأئمة الشيعة كخليفة له (وهو عليّ بن موسى الرضا)، ومن ثم الادعاء لنفسه امتياز هذا الإمام! إذا اعتقد الخليفة أنّ الطريقة الوحيدة لحفظ سلطة الخلافة من خلال تحويلها إلى العلوية (نسبة لعلي)، فإنه أيضًا قد اعتقد بوضوح أنّ العباسيين لم يعودوا يمتلكون الشرعية أو السلطة الدينية. ما كان يقوم به المأمون هو محاولة استعادة السلطة الأموية من خلال منح نفسه لقب «خليفة الله». ومن المثير للاهتمام كذلك، أنّ المأمون قد كتب أيضًا رسالة في روح مشابهة لتلك التي كتبها الوليد: رؤيته حول التاريخ المقدس، حيث قسمه كذلك إلى فترة الأنبياء وفترة الخلافة[1]. إلا أنّ عليّ بن موسى الرضا قد توفي قبل المأمون، بيد أنّ المأمون قد أوصى أنْ يُدفن جسده بجانب قبر والده، هارون الرشيد، في موقع قد أصبح الآن مقدسًا بالنسبة للشيعة (الذي يدعى المشهد). وعلى أية حال، لقد زالت المحنة بعد المأمون (المحنة المقصودة هي محنة خلق القرآن. م.)، كما أنّ محاولة إعادة تأكيد سلطة الخلافة قد فشلت عمومًا.

وعلى الرغم من أنّ العباسيين قد استمروا في تقلّد منصب الخليفة، إلا أنّ السلطة الحقيقية، كانت تمارس من قبل البويهيين (932 - 1075)، ومن ثم ليتبعهم السلاجقة السنّة (1075 - 1258). عند هذه النقطة، فما كان مفهومًا بـ«سلطة الخلافة» هنا قد تحول الآن إلى العلماء، الذين أصبحوا الآن يعرفون بالأئمة أيضًا. ولم يعد لرئيس الدولة، وفق الإسلام السني، من سلطة دينية. وفي سنة 1258 سقطت العاصمة العباسية، بغداد، بيد المغول، وانقرضت الخلافة العباسية. لقد كان السلاطين على نحو فاعل ملوكًا مستقلين «يصعدون إلى الحكم من خلال قوتهم العسكرية، إلا أنهم لم يدعوا الحكم وفق شرطهم الخاص»[2]. وحينما استولى السلطان العثماني سليم (حكم 1511 - 1521) على مكة، يبدو أنه قد ورث لقب الخليفة أيضًا، إلا أنه «تقنيًا كان معلّقًا، وفي الواقع فقد طبق على

(1) انظر الملحق الرابع عند كرون وهيندز (1986) فيما يخص الترجمة.

(2) Watt, Montgomery. 1968. **Islamic Political Thought**. Edinburgh University Press. UK p 100.



السلاطين العثمانيين على سبيل الإشارة المدحية المجانية بحكم المنصب ex officio، وبأفضل الحالات من يجسد على نحو أفضل آمال الإسلام والذي يضفي نجاحه العسكري الهائل مصداقية على الإيمان»[1]. وفي الواقع، لقد أصبح اللقب يستخدم على نحو متواتر بمقدار ما هو تضاؤل السلطة الدنيوية بمقدار ما يكون محاولة لشرعنة سلطتهم[2]. ومن ثم، فقد تم إلغاء منصب الخلافة مع تبني تركيا الحكومةَ الجمهورية في سنة 1924. وهذا خلق نوعًا من الضجة في العالم الإسلامي. ثم عُقدت اجتماعات في القاهرة ومكة في 1926 لمناقشة استعادة الخلافة، هذا رغم أنه قد تقرر أنّ منصب الخلافة ينبغي «أنْ يكون معلقًا لمستقبل مرئي»[3].

لقد بقيت بقايا من هذا اللقب، لكن داخل الإسلام السني. فما زال ملوك المغرب يستخدمونه على الرغم أنه بالكاد يعترف به دوليًا. فإذا ما أعيد قيام الخلافة، فإن القضية ستكون حول الكيفية التي سيتم بها اختيار الفرد (الخليفة). فالعباسيون كانوا بالطبع يدعون سلطة الخلافة من خلال الناحية العائلية. وبالمثل، الفاطميون، ادعوا لقب الخلافة كذلك، من خلال ابنة النبي فاطمة. وكما تم توضيحه على نحو دقيق، من الناحية النظرية على الأقل: «كل مسلم رئيس الدولة الذي يدعي لقب الخليفة عليه أن يحل مشكلة أصله من النبي، أنْ يثبت شجرة العائلة أنها تربطه بنسل النبي»[4]. بيد أنّ الممارسة كانت من الصعب أنْ تتوافق مع النظرية.

يدلل هذا السرد التاريخي المختصر للخلافة على التاريخ النيتشوي عمليًا: يعتبر الدافع وراء البقاء أكثر أهمية من حيث السعي إلى التدعيم والتعزيز. كما أنّ القوة في أسطرة الماضي هي وسيلة مساعدة للبقاء. إنه من المفارقة أنه من خلال تصوير النبي كحاكم مثالي أن هذا لم يؤد إلا إلى تخفيض التبجيل الذي تم التمسك به إلى الخلافة، وذلك لأنهم لم يستطيعوا المماثلة والوصول إلى مثل هذا الكمال. وهو الأمر الذي أدى إلى أنه كان يجب تخفيض المكانة النبوية وموضعة الخلافة على أساس في مكانها. وعلى أية حال، لقد تم القيام بهذا الضرر، والمكانة النبوية أعادت لتؤكد نفسها مرة أخرى كوسيلة

(1) Goodwin (1999), **Lords of the Horizon: A History of the Ottoman Empire** p 287.

(2) Ibid. p 243.

(3) Watt (1968) p 109.

(4) Mernissi, Fatima. 1993. **The Forgotten Queens of Islam**. Polity Press. UK p 22.



لمقاومة قوة الخلافة. هكذا، إذن، فإنّ التاريخ هو سلسلة من البارادايمات المتصارعة والتي أدت إلى القضاء النهائي على الخلافة كحكام سياسيين. إنّ الوضع كما هو ماثل اليوم هو أنّ البارادايمات النبوية والراشدية أصبحت نماذج بدئية مثالية غير قابلة للتطبيق، ولا حتى موجودة في عالم الواقع، وينبغي على أية محاولة تقوم بـ«العودة» إلى مثل هذه البارادايمات أن يكون مصيرها الفشل.



الفصل السابع

التهديد الحقيقي
الأفلاطونية الإسلامية خلف قناع الليبرالية

الثيوقراطية-الديمقراطية للمودودي

لا يأتي تهديد الإسلام من الغرب، ولا حتى من العلمانية؛ بل يأتي داخليًّا من تصور الإسلام الخاص لذاته. هكذا، فإنه من خلال خلق إسلام عبر - تاريخي، وهو الصورة التي تعبر عن الإسلام كدين طاهر نقي، إسلام أصلي وشامل، فإنه يُبنى جدار أيديولوجي لا يمكن تهديمه إلا من الداخل. لقد رأينا كيف بدأ عددٌ من العلماء المسلمين بالدعوة إلى «إصلاح إسلامي» وإلى الحاجة إلى إدراك أنّ قضية عبر - التاريخي قضيةٌ مُضرّة وغير عملية، وفي نهاية المطاف «غير إسلامية». لقد كانت المشكلة بالنسبة لنيتشه فيما يخص المسيحية تتمثل بـ«الأفلاطونية للجماهير»، ولكن أيضًا يمكن توجيه هذه التهمة إلى الطريقة التي بدأ فيها الإسلام في تقديم نفسه إلى العالم وإلى ذاته. إنّ الإسلام يقتل إلهه الخاص، وكنتيجة لذلك سيُجبر إما على البقاء عدوًّا للعلمانية، وبالتالي يقود إلى أصولية كبيرة، أو أنْ يغدو «متعلمنًا» بحيث يتوقف عن امتلاك أية هوية أو فلسفة في تعزيز الحياة في مساره الخاص.

لقد استخدم محمد إقبال، كما سبق أنْ ذكرنا، فلسفة نيتشه في تصوير محمد (النبي) بكونه الـ «سوبر مان Übermensch»، بكونه بارادايم تعزيز الحياة. إنه من المفارقة، بالتالي، أنّ زميلًا له، مولانا المودودي، وجنبًا إلى جنب مع إقبال، الذي كان قد أسس «دار الإسلام» (وهي منظمة تهدف إلى تدريب العلماء في الشريعة الإسلامية) في باكستان،



يعتبر نموذجيًّا عن هؤلاء العلماء اللاحقين الذي لم يقوموا إلا بتعزيز صورة عن الإسلام البدئي الأصلي، بينما يدعون إلى فلسفة يعتبرونها متنورة.

لقد اعتبر المودودي الشكل الإسلامي للحكومة بكونه واجبًا أخلاقيًّا؛ حيث إنه النظام الذي تأخذ من خلاله قوانين الله الشكلَ. ولقد لجأ إلى المصادر الأصلية، القرآن، لدعم أطروحته. المودودي، كما هو حال سلسلة من الداعمين للدولة الإسلامية، استقرأ عددًا من الآيات المعينة من القرآن وفسرها بما يدعم أطروحته. فمثلًا يروي هذه الآية ﴿فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾[1]. إنه يستخدم هذه الآية ليظهر أنّ رأس الدولة ينبغي عليه المشاركة في المشورة. بيد أنّ هذه الآية تحيل إلى أنشطة النبي، وليس إلى قادة الدول على نحو عام. هل يمكن لهذه الإشارة المحددة أنْ تُستقرأ لأنْ تُطبق على كل قادة الدول أو إعلانهم أنهم حراس الإسلام؟ وعلى نحو خاص أكثر، وأرجو أنْ أكون قد بينت ذلك، ليس هناك أي سبب للاعتقاد بأنّ محمدًا كان رئيس دولة بأي معنى يمكن أن يُفهم به هذا الاصطلاح اليوم. يمضي المودودي في القول إنّ رأس الدولة يمكنه أنْ يستخدم الفيتو له (النقض)، سواء أنه توصل إلى إجماع مع الذين يتشاور معهم أم لا، بل وحتى قرار الأغلبية. لا يستند هذا الاستنتاج على القرآن، ولا حتى على الحديث، ولكن على «أعراف الخلفاء وأحكام فقهاء الإسلام البارزين»[2]. والقرآن نفسه لا يقدم هذه السلطة الهائلة المفرطة لقائد دنيوي.

يشير المودودي إلى القرآن ليوضح تأكيده حول الدولة بكونها «قوة إجبارية» في فرض الأخلاق، مقتبسًا الآية ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[3]. بيد أنّ الإشارة إلى «الناس» في هذه الآية لا يفيد معنى الدولة. ولاحقًا إضافة إلى ذلك، يشير المودودي إلى الآية: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[4]. هنا يفسر المودودي الآية «مكناهم في الأرض» (الممكنين في الأرض) بأنها تشير إلى «الدولة»، هذا على الرغم من أنه يمكن للمرء أن يتكهن بالدرجة نفسها أن ذلك يشير إلى الموضوعة القرآنية العامة فيما يخص «الحماية» بشأن بيئتهم، وبأنّ المؤمنين

(1) سورة آل عمران، الآية: 159.

(2) Mawdudi (1967) p. 42.

(3) سورة الحديد، الآية: 25.

(4) سورة الحج، الآية: 41.



(مأخوذًا بعين الاعتبار مثل هذا الموقع في الحماية والولاية) ينبغي عليهم الحفاظ على إيمانهم، سواء أكانوا خلفاء وأئمة ورجال تجارة، أو «أناسًا عاديين». إنّ الإنسان، بكونه مسلمًا، هو «الكاهن على الأرض».

إنّ تجنب نصوص محددة من القرآن وتفسيرها وفقًا لأيديولوجية المرء يمكن أنْ يؤدي إلى فقدان الكمال والرسالة الجوهرية للقرآن ويؤدي إلى نوع من الدوغمائية الراكدة التي كان نيتشه قد انتقدها في المسيحية. كما أنّ مثل هذا الأسلوب يتجاهل المقاربة السيمانتيكية التي يمكن تطبيقها على القرآن. إنّ السلطة العليا غير المحدودة، تكون فقط إلى الله. هكذا، فحينما يعلن المودودي أنّ «السيادة تنتمي فقط إلى الله. فهو المشرع، فأي شخص، حتى ولو كان النبي، ليس مخولًا بإصدار أوامر أو إلغاء أوامر [أوامر الله]»[1]، فإنه لا يمكن تقرير أي تشريع من دون الإشارة إلى الله. بالطبع، هذا يثير عدة إشكالات حاسمة، ليس أقلها حيث الله لا يتدخل شخصيًا في تعقيدات العيش للحياة اليومية في العصر الحديث، كما أنّ القرآن ليس شاملًا بما يكفي لتقديم تشريعات مفصلة، حتى وإن كان هناك خبير في التفسير الرمزي والهرمونيتكي للقرآن.

يحاول المودودي تبرير قيام دولة إسلامية نقية من خلال الإشارة إلى القرآن بكونه مدونة تشريعية قانونية للسلوك السياسي. إلا أنّ مثل هذه السيادة وحدها لن تكون فحسب غير عملية في المجتمع اليومي المعقد (ذلك أنّ القرآن، كما توضح معنا، محدودٌ في تعبيره السياسي)، بل أيضًا تفسير المودودي لا يصمد أمام التفحص والتدقيق. لطالما يتبنى المودودي مقاربةً ذرية غير متكاملة لا تأخذ بعين الاعتبار الظروف الاجتماعية القائمة اليوم. تكمن أهمية القرآن في مقدرة القارئ على الاستدلال على المبادئ العامة للحلول القرآنية لأحكامٍ في قضايا تاريخية محددة وملموسة. وكما يوضح فضل الرحمن بحق:

«يجب أنْ يكون هناك حركة ذات شقين في بناء مجموعة إسلامية حقيقية وحيّة من التشريعات والمؤسسات: الشق الأول، يجب أنْ ينتقل المرء من حالة معالجات القرآن الملموسة (مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة وأهمية الشروط الاجتماعية في ذلك الوقت) إلى المبادئ العامة التي تنتظم فيها التعاليم الكلية. الشق الثاني، يجب أنْ تكون هناك،

(1) Mawdudi, Sayyid Abul A'la. 1969. **Islami Riyasat**. Islamic Publications Ltd. Pakistan p 127.



من هذا المستوى العام، حركةٌ إلى الوراء إلى تشريعات محددة، مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة وأهمية الشروط الاجتماعية الحاضرة»[1].

وتعكس مبادئ القرآن العامة، مثل العدل والمساواة وحرية التعبير وحرية الضمير والمعتقد وحرية التنظيم... [2]إلخ، تعكس كل هذه القضايا خلودَ القرآن وأهميته في السعي لحقوق الإنسان الأساسية والتي هي مبادئ، أو ينبغي أن تكون، متبناةً في أي مجتمع. ولاحظوا الملاحظات التالية التي قدمها العالم الهندي شيراغ علي:

«لا يعلن القرآن أنه يعلم القانون الاجتماعي والسياسي... إنّ الأشد أهمية بالنسبة للمؤسسات المدنية والسياسية للشريعة المحمدية، القانون العام المستند إلى القرآن هي مجرد استدلالات واقتباسات من كلمة واحدة أو جملة معزولة...وباختصار لا يتدخل القرآن في المسائل السياسية، ولا حتى يضع قواعد محددة في سلوك القانون المدني. ما يعلمه القرآن هو الكشف عن عقائد محددة للدين وبعض قواعد الأخلاق»[3].

يشير المودودي إلى السنة النبوية باعتبارها المصدر الثاني من الهداية. يعلن المودودي، من خلال الإشارة إلى حياة محمد، أننا أمام رئيس دولة مثالي نستطيع من خلاله بلوغ «منهاج النبوة». وتعكس رؤية المودودي عن التاريخ (التاريخ الذي يمثل الصراع الدائم بين الإسلام والجاهلية) رؤيتَه عن محمد بكونه المنتصر على الجاهلية، لا أنه من إنتاجها. وينظر المودودي إلى محمد بكونه مؤسس مجتمع جديد، مجتمع قد ارتكز على حركة أيديولوجية انخرطت في إحداث التغيير الاجتماعي وفق مسار إرادة . إنّ النبي، كما يُجادل، قد كوّن مجتمعًا جديدًا ودولة جديدة- نموذج مثالي لنظام اجتماعي-سياسي بقيادة محمد كبطل ورجل دولة: هذا هو النظام الذي ينبغي على المسلمين أنْ يفعّلوه في حياتهم.

ينظر المودودي إلى النبي كرجل الدولة المثالي وإلى المدينة باعتبارها الدولة الإسلامية المثالية؛ إنه عصرُ توحيد الديني والدنيوي بقيادة محمد كقائد لذلك. لكن، وكما بينت، إنّ

(1) Rahman (1982) p 20.

(2) ملاحظة: إنني أنقل هذه الحقوق من نص المودودي، **الحقوق الإنسانية في الإسلام** - والتي هي عمومًا محاولة رائعة في توضيح المبادئ الإسلامية العامة، والتي يشوهها للأسف إصرار المودودي بتقييد هذه المبادئ على قضايا محددة تناقض على نحو مباشر المبادئ نفسها.

(3) Ahmad, Aziz and G.E.von Grunebaum (eds). 1970. **Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857–1968**.Otto Harrassowitz. Germany pp. 49 – 52.



مثل هذا المفهوم يتناقض مع أية دراسة لمحمد ضمن سياق الشرط التاريخي والاجتماعي في ذلك الوقت. لم يخلق مجيء الإسلام نظمًا جديدة ومؤسسات وأفكار ونظريات من اللاشيء، بل الأحرى إنهم قدموا مقاربة جديدة إلى نظم كانت قائمة. ويمكن من خلال تطور الحضارات والتخصصات والمذاهب الفكرية إدراكُ نموذج عام كحالة تقدمية من وجهة نظر عامة معينة إلى مدرسة فكرية متميزة من الفكر، وبعد ذلك فقط يتم بلوغ نمط جديد من التنظيم الاجتماعي. لقد كان متواجدًا في عهد النبي بُنى استبدادية، حيث شكل ذلك جمعًا من الأفكار حول العدالة والقهر والاقتصاد...إلخ والذي سمح للمجتمع أنْ يعمل. وكما يقرر المودودي أنّ أية «وجهة نظر عامة» أو «أيديولوجية إسلام» قد امتلكها محمد كانت في مرحلتها الوليدة، وتحتوي على جوهر الروحانية الإسلامية، والتي سمحت، بالحد الأقصى، بمقاربة مختلفة أو موقف مختلف للأنشطة المؤسسية والتنظيمية التي كانت فاعلة في ذلك الوقت:

«لم يؤسس محمد دولة، ولا حتى وحّد العرب؛ فقد اتخذ النظام القائم وعدله، وأدخل عددًا من التغييرات ما أمكنه ذلك»[1].

يمؤسس المودودي رؤيته حول التاريخ الإسلامي إلى ما بعد محمد إلى الخلفاء الراشدين بكونهم أمثلة من أناس قد اتبعوا مبادئ منهاج النبوة. هكذا، فإنّ المصدر الثالث في الهداية بالنسبة للدولة الإسلامية يمكن أنْ نجده ضمن هذه السوابق للخلفاء الأربعة الأوائل. بالنسبة للمودودي، إنّ هذه الفترة لا تعني فقط توسعًا جغرافيًّا، لكنها تتزامن كذلك مع أعلوية السلطة الراشدية المتنورة. لقد تحققت وحدة الأمة في ظل هذا النمو السريع، وقد عمل الدين جنبًا إلى جنب السياسة يدًا بيد. المودودي يؤمن في سبيل تنفيذ الدولة الإسلامية بأن هناك الكثير يمكن أنْ يتحقق من خلال الرجوع إلى الحديث النبوي حول هذه النقاط كقرارات وسياسات لهؤلاء الخلفاء. ومرةً أخرى، فإنّ مثل هذا المفهوم عن الخلفاء الراشدين قد تمت أمثلته، على أقل تقدير. لا شك، أنه هناك القليل في تتبع تاريخ الخلفاء الراشدين بما يدعم أطروحة المودودي في كون هذا التاريخ أنه يحتوي على سلسلة من «السوابق المتألقة» والفترة الذهبية. لا بل إنها فترة ممتلئة بالدسائس وصراعات السلطة التي تركها الفراغ بموت النبي.

(1) Shaban (1976) p 15.



يشير المودودي في تناول السلطة الفعلية للقائد الأعلى:

«إنّ موقع الرجل الذي تم اختياره في قيادة شؤون الدولة ليس أكثر من هذا: حيث إنّ كل المسلمين يفوضون خلافتهم له في الأغراض الإدارية. فهو المسؤول أمام الله، من ناحية، وأمام تبَعه من «الخلفاء» الذين فوضوه سلطتهم، من ناحية ثانية»[1].

يحتاج المرء في هذه النقطة أنْ يكون واضحًا حول ما يفهمه المودودي عن اصطلاح «الخليفة»، ذلك أنه يظهر بكونه يشير إلى أنّ كل المسلمين هم خلفاء، وبالتالي، نحن نتحدث عن «الديمقراطية» (بمعنى أن كل المسلمين لديهم تمثيل متساوٍ في شؤون الدولة). هذا رغم أنّ المرء، في الوقت نفسه، ملزمٌ بشرائع الله، الأمر الذي يعني ثيوقراطية:

«لا يتم التحكم بالثيوقراطية الإسلامية من خلال مجموعة دينية خاصة من الناس ولكن من قبل المسلمين العاديين. فهم يعملون بها وفقًا للقرآن والسنة. وإذا ما سُمح لي بنحت اصطلاح جديد لها لدعوت ذلك بـ «الثيوقراطية - الديمقراطية». فإنها تسلم بسيادة شعبية محدودة للمسلمين تحت مظلة سيادة قصوى إلى الله. ففي هذه [الدولة] يتم تشكيل السلطة التنفيذية والتشريعية بالتشاور مع المسلمين. وفقط المسلمون لديهم الحق في التخلص منها. أما القضايا الإدارية وغيرها، في المكان الذي لا توجد فيه أوامر واضحة في الشريعة، فإنها تُسوّى من خلال إجماع المسلمين. وإذا ما كان شرع الله يحتاج إلى تفسير، فإنّ كل المسلمين (لا جماعة خاصة أو عرق) لديهم الحق في التفسير (الاجتهاد) **ممن لديهم القدرة على التفسير**»[2] [التشديد من عندي].

هنا، يوحي الانطباع الأول بأنّ «المبادئ الديمقراطية» للشورى بأنه هناك ديمقراطية، بيد أنه ما إنْ يتعمق المرء قليلًا في هذا فسيظهر وجود قيود خطيرة توضع على المواطن. وبصرف النظر هنا عن حقيقة أنه لا يوجد إشارة إلى غير المسلمين[3]، فإنّ إشارة المودودي

---

(1) Mawdudi, Sayyid Abul A'la. 1980. **Human Rights in Islam**.2nd Edition. The Islamic Foundation. UK p 151.

(2) Mawdudi (1969) p 130.

(3) هناك في دولة المودودي بأسسها للأيديولوجية، تداعيات خطيرة بالنسبة لأعضاء الدولة الذين لا يعكسون تلك الأيديولوجيا. فالمسلم لا يستطيع قيادة حياة المؤمن إلا في المجتمع والدولة الإسلامية، ذلك أنه ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة، 5: 44]. لهذا يجب اعتبار الأحكام التي يصنعها الإنسان مشكوكًا بها. وكما يوضح المودودي، حيثما يكون هناك أحكام يصنعها الإنسان، فإنه يجب أنْ يقوم بها على الأقل الناس الأتقياء جدًا. وهو الأمر الذي يؤدي في دولة المودودي هذه أنّ الناس غير المسلمين في هذه الدولة لا يمكن لهم أنْ يأملوا أنْ يحوزوا على مكانة مهمة في السلطة.



إلى «المسلمين فقط» لا تتضمن المرأة كذلك[1]. ثم إنّ المودودي يخصص صلاحيات الاجتهاد إلى أولئك المسلمين الذين «لديهم القدرة على التفسير». ووفقًا لتقديرات المودودي[2]، فإنّ نسبة المسلمين الذين لديهم معرفة حقيقية بالإسلام لا تتعدى أكثر من 0.001%! هكذا، فإنه على الرغم من كونه يسمح بالاجتهاد، فإنّ مثل هذه السلطة، بالفعل، لا تنطبق إلا على أقلية صغيرة جدًّا ومحدودة.

كما أنّ «السيادة الشعبية المحدودة» لا تعني الديمقراطية من حيث معنى السلطة للجماهير، هذا رغم ادعاءاته بشأن الثيوقراطية-الديمقراطية، حيث يرى أنه عندما:

«تصاغ القوانين مع إرادة الشعب، فإنّ ما أظهرته التجربة أنّ الناس العاديين أنفسهم لا يمكن لهم فهم مصالحهم. إنه ضعف طبيعي بالنسبة للمخلوقات البشرية في معظم الأمور المتعلقة بحياتهم، فإنهم يفكرون ببعض جوانب المسألة، ويتجاهلون جوانب أخرى؛ لهذا عمومًا حكمهم يكون من جانب واحد»[3].

إنّ العجز عن الثقة بـ«عامة الناس» في أيٍّ من مسائل الحكم (وهي الموضوعة التي نجدها ممتدة في كل فلسفة المودودي) لا يبشر بخير بشأن جانب الديمقراطية في رؤيته حول «الثيوقراطية - الديمقراطية». ورغم أنّ كل المسلمين هم كلهم مستودعات وأرض الخلافة، فإنّ شكًّا قويًّا هنا يسيطر على المرء وهو أنّ المودودي يفشل أمام معظم المسلمين في أي اختبار من التقوى.

يقتبس المودودي هذه الآية فيما يتعلق بهؤلاء القلة الذين تم اختيارهم ليكونوا ممثلي الله (خلفاءه):

﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾[4].

---

(1) «لقد منحت بعض الأمم المرأة (والحديث للمودودي. م.) مكانة أنْ تحكم فيها الرجل. لكن ليس هناك أي مثال في أمة قد منحت الأنوثة هذه المكانة ومن ثم نالت مكانًا رفيعًا في سلم التقدم والحضارة. لم يسجل التاريخ عن أي أمة قد جعلت من نسائها حكامًا على قضاياها وكسبت شرفًا ومجدًا أو قامت بفعل مميز». Mawdudi, Sayyid Abul A'la. 1986. **Purdah and the Status of Woman in Islam**.8th Edition. 1986. Islamic Publications Ltd. Pakistan p. 111.

(2) Mawdudi, Sayyid Abul A'la. 1983. **Tehrik-i-Azadi-i-Hind-aur Mussalman**.Part II. Islamic Publications Ltd. UK p 140.

(3) Mawdudi (1969) p 132.

(4) سورة النور، الآية: 55



يخلص المودودي إلى أنّ اصطلاح «الاستخلاف» في الآية يشير إلى حكم الدولة، أي السيادة التي تنتمي إلى الله وحده، والتي لها صلة ضعيفة بالآية التي لا تدل على أية إشارة سياسية واضحة. بيد أنّ هذا الوعد بالاستخلاف يفسر غالبًا عمومًا بكونه إشارة إلى استخلاف الأرض لا الدولة، ويتوافق هذا التفسير مع المبادئ العامة التي يراها القرآن. وأيضًا، فإنّ الهالة التي يمكن للمرء بلوغها من خلال العمل الصالح، فإنها عمومًا كذلك تُدرك وفق المعاني الاجتماعية؛ إنّ السلطة التي يكسبها المرء من خلال الصدق والعدالة والتقوى، هي في حدّ ذاتها موقف مكتسب في الاحترام والاعتراف الاجتماعي بسمات ذاك الشخص. وهذا لا يرادف السلطة السياسية.

إنّ عدم ثقة المودودي بـ«عامة الناس» وحرصه على الحفاظ على الوضع الراهن واضح جدًّا. فهو يصور الخليفة بكونه شخصًا يمكن الوثوق به تمامًا. وكما هو حال الملك الفيلسوف عند أفلاطون، ليس هناك من سبب للافتراض بأن السلطة تفسد، أو أنّ الحاكم (بكونه يعلم ما هو الخير) يمكن أن يفعل خلاف ما هو جيد. ومن المفيد هنا الاقتباس من المودودي اقتباسًا طويلًا حول رؤيته ما هو الخليفة الذي كان:

«لم يكن رئيسًا للدولة فحسب، بل كان كذلك رئيس وزراء أيضًا. لقد كان يحضر البرلمان بنفسه، ويرأس اجتماعاته ويشارك بشكل كامل في مناقشاته. وكان مسؤولًا عن شؤون حكومته وعن شؤونه الشخصية كذلك. كما أنه لم يمتلك حزبًا رسميًّا له ولا حتى حزبًا معارضًا، ذلك أنّ البرلمان قد عمل بكونه كله حزبه طالما أنه ينتهج الطريق الصحيح، وكان البرلمان يعمل كحزب معارض له إذا ما اتبع [الخليفة] الطريق الخاطئ. كل عضو كان حرًّا في معارضة أو تأييد قراراته، حتى ولو كان وزراؤه يعارضونه في البرلمان. ومع ذلك، فإنّ الرئيس وحكومته قد قاموا بالإدارة بشكل جيد للغاية، ولم يستقل أي واحد منهم من منصبه. ولم يكن الخليفة مسؤولًا أمام البرلمان فقط، ولكن أيضًا أمام القوم [الأمة] في جميع أنشطته حتى فيما يتعلق بحياته الخاصة. فهو يواجه الجمهور خمس مرات باليوم في المسجد ويقودهم في يوم صلاة الجمعة. ويمكن للناس رؤيته في الشوارع والمحلات، وأي شخص بإمكانه إيقافه ليسأله عن حقوقه. ليس فقط أعضاء البرلمان يمكن أنْ يسائلوه حول القضايا الأولية، لكن كل شخص بإمكانه سؤاله أسئلة في الأمكنة العامة»[1].

(1) Mawdudi (1969) p 345.



لم يوجد على الإطلاق أبدًا، بمقدار ما يمكن مقاربة ذلك، فترة تاريخية واحدة قد وُجد فيها مثل هذه الحكومة في المجتمع الإسلامي، لهذا على المرء أنْ يشكك بجدوى الفلسفة السياسية للمودودي في الدولة - الأمة الحديثة. المودودي نفسه مضطر إلى الخلوص إلى أن ذلك «ممكن تطبيقه عمليًا فقط حينما يكون المجتمع مهيأً تمامًا وفقًا للمبادئ الثورية للإسلام»(1). وعلى نحو واضح، فإنه يتصور مجتمعًا لم ينوجد في الوقت الحاضر. ولسوء الحظ، فإنه أيضًا يقيم فلسفته بناءً على ماضٍ لم ينوجد كذلك، وعلى تفسير خاطئ للمصادر الإسلامية.

ينبغي التشديد هنا على أنه ليس المقصود انتقاد فلسفة المودودي وحدها، بل للبرهنة على أنّ رؤيته عبر-التاريخية منتشرة إلى اليوم. إنها الرؤية التي شرعتُ بتحدّيها وكذا بعض المسلمين الآن مستعدون إلى التشكيك بها، هذا رغم الاعتبار الكبير الذي ما زال المودودي يحتله [بين المسلمين]. تستقر السلطة (وهي الجسم الذي يكون فيه المقدرة على القيام وفرض الشرائع أمرًا معطى) في دولة المودودي الإسلامية مع عدد قليل من الأفراد، بوصفهم ممثلي الله. وهذا المفهوم عن السلطة يذكر بالمجتمعات الأوروبية في العصور الوسطى ولا ويرتبط بأي نظام ديمقراطي حديث. وبالفعل، فإنّ دعوى المودودي أنّ مجتمعه الإسلامي هو «ثيوقراطية-ديمقراطية» تلح علينا بسؤال: **أين هي الديمقراطية؟**

إنّ بيان المودودي عن الدولة هو بيان استبدادي وذلك من حيث إنّ الإكراه السياسي هو متطلب لتنفيذ الفلسفة الإسلامية في جميع عناصر الحياة: «إنّ الإصلاح الذي يريد الإسلام أنْ يقدمه لا يمكن تقديمه فقط من خلال التبليغ. فهناك حاجة إلى السلطة السياسية لتنفيذ الإصلاح»(2). لقد أظهر المودودي في جميع كتاباته انعدام الثقة في إرادة الإنسان العامة، وبالتالي، اختار لأنْ يستبعدها بكونها تمثّل ضعفًا وتشوشًا عن أهدافه السياسية: فهدفه ليس تنظيم المجتمع على أساس من المساواة والعدالة (وهذا ما يبدو كليًا الروح «الإسلامية») بل تفسير سيادة الله على أنها خضوع إرادة الفرد إلى القوة القسرية لجهاز الدولة. على هذا النحو، فقد ظل المودودي يجهل الفضاء السياسي المعاصر حيث كل الفلسفات السياسية هي بالضرورة متأثرة بالسياق الدولي والشروط الاجتماعية والاقتصادية السائدة في ذلك

(1) Mawdudi (1969). p 346.

(2) Mawdudi (1969) p 57.



الوقت. إنّ حقيقة أنه يمكن تصور تنظيم مجتمع بمستوى من شأنه السماح لإرادة الفرد الحرة، لهي مفهوم لا يثق به المودودي كليًّا:

«إنه من الواضح أنه من أجل تنظيم حياة جماعية، هناك ضرورة في جميع الظروف لقوة قهرية والتي تُدعى الدولة. ليس هناك من أحد أبدًا قد أنكر هذه الحاجة باستثناء الفوضويين أو النظرية الشيوعية التي تعتقد بمرحلةٍ لا تحتاج فيها الإنسانية إلى الدولة الجماعية. وكل هذه تأملات مثالية لا يمكن دعمها من طريق الملاحظة والتجربة. لقد أظهر التاريخ الإنساني ومعرفة طبيعة الإنسان أن قيام الحياة المدنية تعتمد أساسًا على القوة القسرية»[1].

لكن أليس المودودي نفسه قد وقع نوعًا ما بـ«المثالية» التي لا تعني التاريخ أو التجربة؟ يترك «إكراه الدولة» انطباعًا غير جيد في المرء، وهو ما يعني، كما هو الأمر، قمع الإرادة الحرة والاختلاف في الرأي. المودودي لا يترك للقارئ أي حالة من التفاؤل:

«إذا كنت ترغب في تنظيم الحياة السياسية والاقتصادية الخاصة بك وفقًا لتعاليم الإسلام، فإنك لا تحتاج إلى تقسيم نفسك إلى أحزاب مختلفة. هناك فقط «حزب الله» الذي يكفي لكل هذه المهام. لماذا؟ لأنه ليس هناك في الدولة الإسلامية تعارض بين الرأسماليين والعمال، والفلاحين الملاك، الحكام والمحكومين»[2]

يدور هذا حول «مثالية» ما يمكن أنْ يكون عليها المرء، كما أنّ التجربة التاريخية في ذلك تجعل القارئ لأن يشعر بالخوف والشك بدلًا من التفاؤل الإيجابي. الدولة بالنسبة للمودودي هي الدين، وهي تدخل جميع مجالات النشاط: «إنّ الإذعان والخضوع من قبل الناس لسلطة قصوى أمرٌ متطلب في الدولة. وهذا هو معنى الدين كذلك»[3].

إنّ مثل هذه النظرة عن الإسلام كأيديولوجيا متجانسة متصلبة تتجاهل قدرته على قبول تنوع الثقافات والنظم العقائدية، ولا يمكن دعمها برؤية تاريخية لتطور الإسلام كما انتشر في جميع أنحاء الشرق الأوسط وأفريقيا وإندونيسيا وآسيا. وعلى الرغم من أنّ النبي كان ضد التمييز على أسس الاختلافات القومية والإثنية والعرقية، فإنّ

(1) Mawdudi (1969) p 67.

(2) Ibid. p 47.

(3) Mawdudi (1983) p 123.



هذا لا يماثل القول إنّ هدف الإسلام هو القضاء على مثل هذا الاختلاف: الأمة تمثل الوحدة من خلال الاختلاف. لقد عاش معظم المسلمين في الماضي في مجتمعات موجهة جماعيًّا على نحو شديد، وبالتالي، فإنّ المصالح ومطالب السلطة المحلية (الأسرة الممتدة والقرابة القبلية والتجمعات الإثنية اللغوية) كان عليها أنْ تتكيف داخل «إسلامية» الأمة: إنّ حقيقة أنها نجحت في أن تتكيف مع مثل هذه الاختلافات، على الأقل جزئيًّا تساعد على تفسير لماذا انتشرت الأمة على نطاق واسع وبسرعة واحتُضنت من قبل العديد من الثقافات المختلفة. إنّ التوفيق بين الأمة كشيء متجانس صلب والمجتمع المحلي بكونه متعددًا قد تحقق من خلال لامركزية السلطة والتسامح في مثل هذا الاختلاف[1]. هكذا، فبينما كانت الأمة واحدةً، ومثاليًّا «موحدة»، فقد تم التسليم باختلافها.

ينتقد المودودي مثل هذا القبول بالاختلافات والتعددية لصالح الأيديولوجية الوحدة والحزب الواحد. وفي الحقيقة، إنه يذهب أبعد من ذلك من خلال الادعاء أنّ كلمة «حزب» ترادف كلمة «الأمة»:

«إنّ الكلمة التي يستخدمها القرآن في الإشارة إلى المجتمع هي الحزب... كما أنّ أساس الأمة هو العرق والنسب، وأساس الحزب هو برنامجه ومبادئه ... وبالتالي، فإنّ المسلمين في الواقع ليسوا أمة بل حزبًا»[2].

وترتكز انتقادات المودودي للقومية على افتراض تبسيطي أنها تقوم على العرق والنسب، والذي لا يعني ذلك طبعًا بالضرورة أنّ هذا هو الحال؛ وربما تأتي هنا عوامل أخرى مع بعضها، بصرف النظر عن العرق أو الأصل المشترك، لتقوم بتأسيس أمة. هكذا، فإنّ دولة المودودي الإسلامية لا تمتلك حدودًا قومية بل ستكون بذرة ثورة عالمية: الأمة العالمية التي تُغْرِقُ كل الاختلافات وكل الحدود وكل المعتقدات في وحدة بوتقة متراصة. ولن يكون ذلك فدرالية أمم (حتى ولو تصاعدت حدود هذه الأمم لأسباب إثنوغرافية)، لكنّها أيضًا كتلة عظيمة، إمبراطورية أيديولوجية.

(1) على الرغم من أنه يمكن القول إن الإمبراطورية الإسلامية كانت كبيرة جدًّا بحيث إنها لم تمتلك الجهاز الضروري في فرضه، فقد كان عليها أنْ تتسامح مع الاختلافات.

(2) Mawdudi (1969) p 246.



الأيديولوجية ضد إرادة الإنسان

تعود انتقادات نيتشه لفلاسفة الماضي مثل أفلاطون بسبب محاولتهم إعادة بناء المعرفة الإنسانية على أسس قصوى غير قابلة للتغيير كما كان يؤمل. لقد رفض نيتشه عقيدة كونية القانون الأخلاقي. فالتشريع بالنسبة له هو تشريع فردي. فعبارة «ينبغي عليك» تعني حقيقة «أنا أريد»، وعلى نحو أقصى تعني «أنا أكون»، لأنّ ذلك بحكم خياراتي الخاصة، حيث أكون ما أكونه:

«ليس هناك من شك أنّ جملة «ينبغي عليك» ما زالت تخاطبنا أيضًا، حيث إننا ما زلنا كذلك نطيع قانونًا صارمًا فرض علينا- وهذا هو القانون الأخلاقي الأخير الذي لا يزال يجعل من نفسه مسموعًا بالنسبة لنا... إننا أهل الضمير الذين لا يريدون العودة إلى ذلك حيث عفا عليه الزمن وتهاوى، ولا يريدون العودة إلى أي شيء «لا قيمة له في الاعتقاد»، سواء أدُعي ذلك الشيء بالرب أو الفضيلة أو الحقيقة أو العدالة أو الإحسان؛ لن نسمح لأنفسنا بمد جسور كاذبة إلى مُثل قديمة؛ إننا نعادي كل نوع من الإيمان والمسيحية الموجودين اليوم، نعادي كل الرومانتيكيات وعبادة الوطن»[1].

علماء مسلمون آخرون دعموا أيضًا المودودي في رأيه أنّ هدف الإسلام يجب أنْ يكون إقامة دولة إسلامية. ويرى محمد أسد (الذي كان سابقًا ليوبولد فايس Leopold Weiss) في كتابه «The Principles of State and Government in Islam»[2] أنّ الإسلام يعني قيام إرادة الله على الأرض. ويبدو أنّ أسدًا، في جميع النواحي تقريبًا، يردد صدى فلسفة المودودي: الخضوع التام إلى الله، وإطاعة قوانين الحياة المبينة في القرآن والسنة، ويجب أن تكون الحياة الاجتماعية محكومة وفق النموذج الإسلامي، والدولة يجب أنْ يكون لديها السلطة المطلقة، ورفض كل أشكال العلمنة. بيد أنّ أسدًا يختلف عن المودودي في ناحية مهمة وهي أنّ شرائع المسلمين السابقة (والتي يمنحها المودودي قيمة مقدسة)، يمكن، لا بل يجب، أنْ تخضع للتغيير باستمرار وأنْ تُستبدل وفقًا للشروط المعاصرة. وبالتالي، فإنّ أسدًا يدرك تقلبات الزمن بكونها عوامل حاسمة، حيث إنّ تجاهل الزمن من شأنه أن يؤدي حتمًا إلى الركود. هكذا، وفقًا لأسد، كل جيل

(1) Nietzsche (1982), **Daybreak**, Preface.

(2) Asad, Muhammad. 1961. **The Principles of State and Government in Islam**. Cambridge University Press. UK.



لديه الحق في ممارسة الاجتهاد في المناطق التي لا يمر عليها القرآن:

«إنه من المطلوب بشدة إعادة اكتشاف «الطريق المفتوح» [المنهج. م.] في مثل هذا الوقت الذي يجد فيه العالم الإسلامي نفسه في خضم أزمة ثقافية التي بإمكاننا أنْ نؤكدها أو ننفيها...وطالما أننا في خضم التغيير السريع في العالم، فإنّ مجتمعنا كذلك يخضع أيضًا إلى القانون العنيد نفسه من التغيير»[1].

إشارة أسد إلى «الطريق المفتوح» [المنهج م.] في الإسلام مثيرةٌ، وهي إشارة إلى الآية من القرآن ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[2]. ومن الواضح أنّ أسدًا يشدد على أعلوية القرآن والسنة، بيد أنه يضعهما أيضًا بكونهما حجر الأساس من أجل التغيير والتطور. بالتالي، فإنّ كلمات المصادر الأصلية تخضع للتأويل الجديد وفقًا للتغيرات في تصور الإنسان ومواقفه: من هنا إدراك ديناميكيات الإنسان داخل بيئته، بينما كان المودودي مصرًّا على أحكام قوانين المسلمين الماضية بأنها نهائية ومطلقة حتى يومنا الحاضر. ويقترح أسد مقاربتين اثنتين بشأن برنامج جديد: المقاربة الأولى، هي أنه ينبغي عودة الشرع الإسلامي إلى بساطة أصالته، وأنْ لا يسمح لنفسه أنْ يكون مستنقعًا من خلال مختلف التفسيرات الذاتية للأحكام القديمة؛ أما المقاربة الثانية، فهي أنّ الدولة الإسلامية (رغم أنّه يعتبرها جوهرية) لا ينبغي أنْ يكون مطلوبًا لأنْ تتناسب مع قالب الدولة الإسلامية للعصر السابق.

إنه من المستبعد جدًّا أنّ أي مجتمع معقد في العصر الحديث يمكن أنْ يحافظ على قوانينه بأي شكل من الأشكال التبسيطية، إلا أنّ أسدًا، على الأقل، مستعد لتخفيف وزن ذلك من الحمل الثقيل: فهو ليس مرتبطًا كثيرًا بأفكار جعل الماضي رومانسيًّا كما يقوم المودودي بذلك. ما يدعو إليه أسد يؤدي إلى قيام دولة إسلامية قائمة على أسس المبادئ الإسلامية الواسعة. ويوافق أسد على أنّ كل جيل قد يكون لديه أشكال مختلفة من الحكومة (وهذا بسبب أنه يعتقد أنّ القرآن والسنة لم يفرضا أيّ شكل محدد من الحكومة، ولا حتى وضعا نظرية دستورية)، إلا أنه يصر على المبدأ الأساسي لـ«الشورى» التي يجب الالتزام بها مشيرًا إلى آية: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾[3].

(1) Asad, Muhammad. (1961). pp 16 – 17.

(2) سورة المائدة، الآية: 48. هذه هي ترجمة أسد (بما يخص الترجمة الإنكليزية م.). ويترجم داود ذلك بـ «Path» بينما يوسف علي يترجم ذلك بـ «Open Way».

(3) سورة الشورى، الآية: 38. الشورى في ترجمة داود كـ«توافق»، رغم أنّ الترجمة عند علي كـ«شورى».



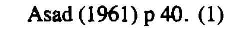
يختلف أسد عن المودودي أيضًا في رأي الانتخاب، الاقتراع، الواسع بالنسبة للرجال والنساء، وهو الأمر الذي يقود إلى قيام مجلس منتخب واسع. فالمجتمع لديه الحق في تعيين المرشحين، كما أنّ الاختلافات في الرأي في المجلس المنتخب تكون ضمن نطاق القانون الإسلامي، ويشير إلى حديثه النبوي الذي يختار المودودي لأنْ يتجاهله. وطالما أنّ الاختلافات في الرأي مسموحة، فإن ذلك من شأنه أنْ يؤدي إلى أنّ الناس لديهم الحق في تشكيل الأحزاب السياسية، التي يوافق عليها أسد. لكن سماح أسد بالاختلافات يتخذ فقط إلى هذا الحد:

«يجب على المرء.. أن يعترف بداية بصراحة أنه من دون مقدار من التمايز بين المسلمين وغير المسلمين لا يمكن أنْ يكون لدينا سؤال امتلاك الدولة الإسلامية أو الدول وفق المعاني كما نص عليها القرآن والسنة»[1].

مرةً أخرى، يواجه المرء هنا بين معضلة متطلبات الدولة الإسلامية وما يترتب عليها في أساسها الأيديولوجي ووجود المواطنين مع أيديولوجياتهم المختلفة. ورغم أنّ أسدًا يذهب قليلًا أبعد من المودودي في السماح لغير المسلمين في العمل في خدمة الدولة، وحتى في خدمة الجيش، فإنه طالما افتُرض أنّ الاختلافات في الرأي هي مبدأ لكنّ تطبيقها سيكون محدودًا للغاية.

ضمنيًّا، الدولة الإسلامية يجب أنْ تكون مشروطة بالأيديولوجيا، وهو الأمر الذي يستمر في أنْ يؤدي بوضع غير المسلمين في أوضاع سيئة: أسد ليس واضحًا تمامًا فيما يتعلق بالمدى الكامل للسلطة بالنسبة لأهل الذمة، بيد أنّ ذلك يثير مسألة كيف لغير المسلمين يمكن أنْ يكونوا في موقع في تنفيذ الأيديولوجيا الإسلامية. يتطلب القانون الإلهي المتضمن في القرآن والسنة، افتراضيًّا، أناسًا منفذين قد تلقوا تعليمهم في ظل هذه الأنظمة لقوننتها ضمن شرائع. بالطبع، هذا الأمر يحتوي أيضًا على استحقاقات بما يخص الأحزاب السياسية: كيف يمكن لحزب يمتلك سياسات تعارض بأي شكل الشرائع المتضمنة في القرآن والسنة؟

وهناك عالم آخر يظهر لأول وهلة أنه متوافق ضمن «قالب» المودودي هو خليفة


(1) Asad (1961) p 40.



عبد الحكيم. فهو يبين في كتابه «الأيديولوجية الإسلامية»[1] أنّ: «الشكل الأعلى لتنظيم المجتمع هو الدولة. لقد كان على الإسلام إنشاء دولة ليُقدّم إلى العالم، وفق شكل عملي، المثلَ العليا للدولة»[2]. لكنّ عبد الحكيم أيضًا يعطي مزيدًا من السماح بالنسبة للإرادة الإنسانية أكثر مما يستطيعه المودودي، ويرى بأنّ الشرائع في الإسلام لا تأخذ فقط إلا حوالي عشر صفحات من القرآن، وما عدا ذلك فإنّ المسلمين هم أحرار في تشريع ما ينشأ لديهم من احتياجات، وبمقدار ما يكون هذا التشريع وفق الروح الإسلامية، أي مبادئ المساواة والعدالة[3]. ويبدو أنّ هذه المقاربة مقاربة أوسع للإسلام مع تشديدها على روح الإسلام أكثر منه أي تفسير لقوانين محددة. وحتى قوانين القرآن، فلا يجب اتخاذها على نحو حرفي جدًّا، بل بكونها تُقدّم مجرد خطوطٍ عريضة في كيفية إنشاء دولة. ويبدو عبد الحكيم في هذه النقطة أكثر تقدمية، كما أنّ المبادئ المعينة التي يقدمها رفيعة (الحقوق الأساسية نفسها للرجال والنساء والحقوق المدنية المتساوية للمسلمين وغير المسلمين). لكن، إلى حدّ ما كما هو حال مبادئ المودودي الكبرى، فإنّ مزيدًا من التفحص ينم عن المعضلة نفسها: الأيديولوجية ضد الإرادة الحرة.

ورغم أنّ عبد الحكيم يتحدث عن الحقوق المدنية المتساوية، كما أنّ الأيديولوجيا ما زالت تشكل عنده أساس الدولة، فإنه يقوم بالتمييز بين المسلمين وغير المسلمين: يمكن لأهل الذمة تقلّد «مناصب رئيسة»[4]: لكنّ مسألة كيف يمكن أنْ يكون هؤلاء مؤثرين في هذه المناصب، فإنه أمر يخضع للجدل: لا زال عليهم دفع الجزية، ورغم أنّ الحكيم يثني على الأتباع من أهل الكتاب، فإنه يدين كذلك بالقدر نفسه الشرك والإلحاد، ذلك أنه لا مكان لهم في دولة عبد الحكيم الإسلامية.

يمارس عبد الحكيم أيضًا دوغمائية في منح حق التشريع لمجموعة مختارة من «الخبراء»: «ينبغي على المتعلمين من الناس في الدولة الاستمرار في تفسير ومراجعة الشرائع؛ فلا يجب على الشرائع أنْ تتغير لمجرد تصويت الجمهور الجاهل الذي يخلق

(1) Hakim, Khalifa Abdul. 1974. **Islamic Ideology** .The Institute of Islamic Culture. Pakistan.

(2) Ibid. p 195.

(3) Ibid. p 221.

(4) Hakim (1974) p 238.



أغلبيات بهيمية»[1]. وهذا بالتأكيد لا يبشر بالخير بالنسبة لأي شكل من أشكال المبادئ الديمقراطية التي يمكن تطبيقها.

ما يمكن أنْ ينشأ هنا هو المشكلة الأساسية في مساواة الإسلام كأيديولوجيا مطلقة مع إرادة الفرد. وربما لم يكن يمثل هذا مشكلة في العصور السابقة، لكن ما يصاحب العلمانية هو زيادة الوعي الذاتي وارتقاء «أنا» الذات التي صعدت ضمن البيئة التي تقاتل باستمرار ضد إرادة «الأنا» لتأكيد ذاتها. يعتقد نيتشه أنّ مفهوم الفردانية، لا بل الأفراد كما هم هكذا، هو مفهوم متأخر. فطالما أنّ للوعي واللغة لهم أصول اجتماعية ووظائف، فإنّ الأفراد يحققون الوعي فقط في الأفكار التي تكون مشتركة مع جميع الآخرين في هذا المجتمع. وطالما أنّ الفرد لا يستطيع البقاء من دون المجتمع، فإنه لا يمكن بلوغ الشعور بذات المرء كوحدة مستقلة وكفرد بذاته. يعتقد نيتشه أنه فقط مؤخرًا تقريبًا في تطور المجتمع أنّ الأفراد قد بدأوا بالتفكير بأنفسهم كنفوس فردية منفصلة عن القطيع:

«صحيح أنّ القطيع يتكون من الأفراد، إلا أنهم ليسوا واعين فيه بأنفسهم، كما أنّ الانحراف عن القاعدة سيُدمر ببساطة، ويُبعد كأجسام غريبة، من خلال عدم القدرة على التعبير عن احتياجاتهم. هناك داخل كل القطيع قوة لا تقاوم تجهد من أجل التجانس... ويمكن أنْ يكون هناك اختلافات بين القطعان، ذلك أنّ كل قطيع منهم يعمل بلغته ضد الشروط التي تقوم هي بحفظه، وكما تختلف هذه، فإن الأمر ينطبق كذلك على القطعان»[2].

النتيجة هي تجانس القيم والتقاليد والمعتقدات داخل القطيع، ولكن أيضًا التجانس بين القطعان. بيد أنّ تأثير الحداثة قد قام بجعل القطيع أكثر وعيًا بهذا الاختلاف. وهذا ما يجيب عن تساؤل كيف يمكن للأفراد أنْ يأملوا في أنْ يغدو على وعي بأنهم أفراد وأنه هناك إمكانيات أخرى، وذلك ببساطة طالما أن العالم يغدو أصغر فهناك وعي كبير بالإمكانيات الأخرى. لقد كان هناك على مر التاريخ «أناس عظماء» (سواء أكانوا محمدًا أو يسوع)، إلا أنّ هؤلاء كانوا نادرين، وكانوا أكثر عرضةً لمعاناة الموت والجنون والعقوبة أو بعض المصائر الأخرى.

---

(1) Hakim (1974). p 208.

(2) Danto, Arthur. 1980. **Nietzsche as Philosopher**. Columbia University Press. USA p 142.



«لقد شهد زرادشت العديد من الأراضي والعديد من الشعوب، وبالتالي، فقد اكتشف الخير والشر للناس. ولم يجد زرادشت قوة أعظم على الأرض أكثر من الخير والشر.

لا يمكن للناس العيش من دون تقييم؛ لكن إذا كان لهم أنْ يحافظوا على أنفسهم يجب عليهم أنْ لا يقيّموا كما يقيم جيرانهم.

الكثير مما يظهر على أنه خير بالنسبة لأناس، ربما يبدو خزيًا وعارًا بالنسبة لآخرين، كما أجد أنا. فإنني أجد أنّ ما يدعى شرًّا في مكان ما، يوجد في لباس مزخرف آخر مزينًا بزينة شرفية [...].

وتخيم على كل الناس قائمات القيم...»[1].

وهذا يقودنا إلى نقطة البداية: نستطيع التعامل مع الإسلام والغرب، في عالم يتزايد باستمرار بالصغر، بكون كلّ منهما كـ «آخر»، بكونه يمتلك قيمًا متعارضة، ويحاول الحفاظ، أو بالأحرى، يفرض هذا بواسطة القوة القسرية والأيديولوجية، ومن خلال القيام بمسافة قدر ما أمكن بين القطعان، أو البحث عن القيم المشتركة والنظر إلى ذلك بكونه معززًا للحياة بشدة، بدلًا من كون ذلك مجرد نتيجة لحاجة حفظ نفسه كما هو. هنا، يأتي السوبر مان Übermensch، في النضال ضد القطيع الراكد. إلا أنّ هذا يتطلب «قوى مضادة هائلة من أجل إجهاض هذا التقدم الطبيعي، والطبيعي كليًّا، نحو التشابه، وكذلك سيرورة الناس الذين هم متشابهون وعاديون ومتوسطون ويشبهون القطيع- العاميون!»[2].

وهناك خيار آخر كان قد قدمه ظفر S. M. Zafar في كتابه «الجمهور والبرلمان والإسلام»[3] الذي ينص أساسًا على أنّ الإسلام لم يقدم أو يفرض أي مفهوم عن الدولة على الإطلاق: بل الأحرى فقد ترك فضاء السياسة مفتوحًا للمجتمع للمشاركة فيه وفقًا لما يريدون، رغم أنهم يأملون، بكونهم مسلمين خيّرين، أنْ يطبقوا الروح الإسلامية في المساواة والعدالة على المسائل السياسية كما يفعلون في كل القضايا. وبإغفاله الكثير في منهجه الإشارة للمرجعية السياسية في القرآن، فإنّ ظفر يعتقد أنّ هذا متروك لخبرة الإنسان

---

(1) Nietzsche (1969), **Thus Spoke Zarathustra**, p 84.

(2) Nietzsche (1998), **Beyond Good and Evil**, Section 268..

(3) Zafar, S.M. 1980. **Awam, Parliament, Islam**. Maktab-i-Tadid. Pakistan.



الخاصة: وقد وضع الرب في هذه الحال المحددة الثقة بالإنسان، بينما المودودي لا يؤيد إمكانية أنّ الإنسان يمكن الوثوق به (مع استثناءات قليلة).

وبالتالي، فإننا نصل إلى الأسس الأساسية للإسلام، وأحكامه ومبادئه الجوهرية، التي لا تفرض أو تجبر عليها. إنّ الإنسان حرٌّ في أنْ يتبنى نظام الدولة الذي يريده، لكن شريطةَ أنْ يكون ذلك ضمن هذه المبادئ الأساسية. والمبدأ الوحيد في فن الحكم الذي تم تقديمه في الإسلام هو حول الحكومة التي تتوجه وفق أسس الشورى، والتي يفسرها ظفر بكونها المسؤولية والتشريع الحر والديمقراطية[1]. يوافق ظفر على عامل مرور الوقت وحركة التاريخ بكون ذلك يشكل جزءًا لا يتجزأ من أي نظام معتقد. أما المودودي فإنه يدرج فترة المدينة ضمن إطار رومانتيكي بوصفها أعلى مستوى من الإنجاز الإسلامي: عصر ذهبي من الكمال الروحي والسياسي حيث إنّ الإنسان لا بد عليه من الرجوع إليها. لكن ظفر (رغم أنه يوافق أنّ أعلى مستوى روحي قد تحقق مع محمد) يعتقد أنّ التطور السياسي قد سار في فترات طويلة منذ فترة المدينة وينبغي ألا يلقى ذلك جانبًا كما لو أنه لا صلة له ورجعي. إنّ الأشكال السياسية الحديثة مثل القومية الإقليمية والأحزاب السياسية والانتخابات الديمقراطية...إلخ لا تتعارض مع روح الإسلام، بل هي تعبيرات متنوعة عن جوهره في الشورى.

ورغم أنّ «تقدمية» ظفر تتوقف عند ما يتعلق بالشرائع المقدمة وفق شروط لا جدال فيها في القرآن[2]، فإنه يثير نقطة مهمة وهي أنه طالما أنّ الله لم يقدم تعليمات مفصلة عن كيفية تشكل الدولة، فإنّ فعل هذا والقيام به متروك إلى الإرادة الإنسانية. ويشدد أيضًا البروفيسور محمد عثمان على قبول ظفر بعامل الوقت وصراعه مع الأيديولوجية وذلك في كتابه «Islam Pakistan Mein»[3]:

«فعلى سبيل المثال، كان يمارس عادة نظام العبودية في مرحلة من المراحل في التاريخ. وقد قبله الإسلام في شكل مخفف. لكن الآن إنّ أخلاقية المجتمع غير المتحضر يمكن أن توافق على ذلك. وكنتيجة لذلك، فقد أزيل نظام العبودية، ليس فقط في العالم الأوروبي

(1) Zafar (1980) p 317.

(2) وتحديدًا الإشارات القرآنية إلى قوانين الميراث، والتي هي محدودة، والاعتداءات الجنائية والتي يعتبرها العديدون من خلال مقاييس معايير اليوم بأنها قاسية.

(3) Usman, Muhammad, 1969, **Islam Pakistan Mien.Maktab-i-Tadid**. Pakistan.



والأميركي، بل كذلك في العالم الإسلامي حيث قد تم إلغاؤه. كما أنّ فكرة إعطاء مكانة متساوية للمرأة هي أيضًا من نتاج «روح العصر»[1].

يمضي عثمان كذلك، بمقدار ما يمكن للمرء أنْ يمضي، من دون تطليق الإسلام تمامًا من قضايا الدولة. إنه يتفق مع ظفر أنه ليس هناك مفهوم في القرآن لفكرة الدولة الإسلامية، ولكن يذهب إلى أبعد من ذلك بالقول أيضًا إن مبدأ الشورى لا يشير بالضرورة إلى مثل هذه المفاهيم المعاصرة مثل الديمقراطية البرلمانية، ذلك أنه حتى الديكتاتوريين «يقومون بالمشورة»! من هنا، فإنّ يترتب على هذا هو أنه يبدو أنّ أي شكل من أشكال الحكومة يكون مقبولًا بالنسبة للإسلام، سواء كان ذلك ديمقراطية أو ملكية أو ديكتاتورية. بيد أنّ عثمان لا يذهب بعيدًا تمامًا في فصله: يظهر التاريخ أن النظام الملكي كان في الماضي قد ازدهر في المجتمعات المسلمة، ويبدو أن ذلك الشكل كان مقبولًا للحكومة حينها، في الشكل نفسه الذي يتم فيه اعتبار الديمقراطية من قبل العديد الوجه المقبول المعاصر للحكومة. إلا أنّ الديكتاتورية هي أمر آخر (بغض النظر عن شكل الحكومة) بكونها على الأقل قُيدت من خلال المبادئ الإسلامية حول المساواة والعدالة: إنّ الإسلام، كما بينه نبيه محمد، قد أوصل البشرية إلى مستوى يمكن لها أنْ تستوعب فيه فضائل العدالة والتقوى والشجاعة والتي يزودها القرآن بهداية واسعة. هكذا، فإنّ جوهر الإسلام ليس «الإسقاط»، لكنّ عثمان يصور الإسلام بكونه مرنًا أمام الرمال المتحركة للزمن. وبالتالي، على الرغم من أن الديمقراطية قد تكون الشكل الحالي المقبول للحكومة في السعي إلى القيم الإسلامية في العدالة والمساواة، إلا أنّ هذا لا يعني أن هذا هو الشكل النهائي للحكومة.

لقد مضينا بعيدًا بذلك من استبدادية المودودي، على الرغم من عدم هجر الإسلام تمامًا. لكنّ استحقاقات الدولة تظل ساكنة في الشعور بها: طالما أنّ عثمان يؤسس نقاشه بناء على حقيقة أنه ليس هناك بيان واضح في القرآن عن الدولة، فبالتالي الإنسان هو حر في أنْ يتصرف حيال ذلك وفق ما يريد، وبالتالي كذلك إن ما يترتب على هذا أنّه حيثما هناك بيانات واضحة فيجب أن تكون ملزمة. هكذا، فإنّ التقدمية الليبرالية للدولة ستستمر، إلى درجة معينة، بالرجوع إلى الوراء من خلال الشرائع الدوغمائية في الميراث والزواج والقوانين الجنائية. لكن وعلى الرغم من هذا، فإنه يبدو أنّنا مضينا بقدر ما نستطيع وفق

(1) Usman, Muhammad, (1969). p 14.



المسار نحو علمنة الدولة الإسلامية؛ ولم يتبقَّ سوى أجزاء من القانون الإلهي. أما الذهاب أبعد من ذلك والتخلي عن الشرائع القرآنية تمامًا، فإن الوضع سيكون أنّ الدولة ستندرج في تصنيف دونالد سميث في «علمنة هيمنة النظام»[1]. سيبقى الإسلام داخل المجتمع على المستوى الشخصي، ولكن من دون أي التزام قانوني. لكن هل سيكون إذن في هذه الحالة أية حاجة إلى العلماء؟ ربما يجد العلماء لهم دورًا ليلعبوه لأنفسهم، لكنّ المسلم، وضمن التراث الإسلامي الذي هو جوهريًا ضد الكنيسة، ربما لا يشعر، أي المسلم والحال هذا، لأي حاجة كذلك لأيّ «كهنوت». وهذا بالفعل حديث في الإصلاح:

«من حيث معنى أنّ الإسلام هو دين العلمانية ... فمع هذه الفلسفة للحياة الدينية، فليس هناك من حاجة إلى هداية روحية للناس من قبل الكهنوت. هكذا، فإنّ الإسلام لم يخلق أيًّا من هذا»[2].

لا يرد في القرآن أية إشارة محددة حول إقامة حكومة إسلامية، ولا يفصل القرآن حتى في مسائل القانون على نحو كافٍ وذلك لتجنب الحاجة إلى تدخل بشري. وعلى الرغم أنّ القرآن يتضمن بعض المبادئ العامة التي يمكن أنْ تطبق على ظروفٍ ما، فإنّ هذا بعيد كل البعد بكونه يعبر عن تشريعٍ محدد. يحاول المودودي من خلال تفسير القرآن الربطَ بين سيادة الله وسيادة الدولة، إلا أنّ هذا غير واقعي على الإطلاق، لا بل يتعارض مع الموضوعة العامة للإسلام حيث إنّ المسلمين كلهم هم أولياء الله، لا فقط نخبة مختارة منهم [كما يذهب المودودي. م.]. وبكون أنّ القرآن يقدم معلومات محدودة جدًا فيما يتعلق بالتشريع، فإنه يتوجب على المرء النظر في مكانٍ آخر فيما يخص الهداية. كما أنّ اعتماد المودودي على السنة النبوية يستند على افتراض أنّ محمدًا كان رجل دولة مثاليًّا لدولة مثالية. وعلى الرغم من أنه يمكن الخلوص إلى أنّ محمدًا، بوصفه نبي الإسلام، قد بلغ مستوى عالٍ في الروحية، إلا أنّ دوره السياسي هو قضية أخرى. ليس هناك من إنكار حول إنجازاته السياسية الكبيرة على الأقل في تأسيس بذور شكلٍ سياسي جديد من حيث تشكيل الأمة، لكن يجب أنْ ندرك أنّ ذلك كان في مرحلته الوليدة ولم يكن ذلك بأي شكل موحدًا كما يريد منا المودودي أن نعتقد به. لقد كان دور محمد أكثر من

(1) Smith, Donald E. (ed.). 1974. **Religion and Political Development in the Modern World**. Little, Brown and Co. USA p. 8. See Chapter 2 of this book, p 000.

(2) Qureshi, I.H. 1972. **Ulama in Politics.Ma'aret**. Pakistan.



حَكَم في النزاعات، كما أنّ رؤساء القبائل المدينية الأخرى قد حافظوا على قدر كبير من الاستّقلالية. وفي أحسن الأحوال، فقد كان يُنظر إلى محمد على أنه ينتمي إلى «التراث الإبراهيمي» مع توحيد غامض ومجموعة من الطقوس بالكاد يمكن تمييزها عن التراث اليهودي أو التراث المسيحي السوري. وربما كان مفهوم محمد كنبي بكونه مجموعة من الأفكار الدينية المختلفة عن النبوة التي طوّرت تميزها الخاص بها في وقت لاحق جدًا. من هنا، فإنّ سلطة محمد الدينية قد قُبلت جزئيًا بسبب ما فيها من منافع سياسية، بيد أنه من الصعب اعتبار محمد أنه قائد دولة، ذلك أنّ المدينة لم توصف على أنها «دولة» بالمعنى الحديث للكلمة ـ ولا حتى امتلك محمد سلطة عقيدة أخلاقية وروحية كاملة.

وحتى ولو كان محمد رئيسًا مطلقًا للدولة، إلا أنّ حقيقة أنّ محمدًا لم يختر أنْ يعيّن قائدًا من بعده تعني أنه لم تكن هناك أية سلطة إلهية قد فوضت قائدًا جديدًا (أو حتى، في هذه المسألة، أنه ينبغي أنْ يكون هناك قائد جديد). لا بل ربما يخمن هنا أنّ محمدًا نفسه لم يمتلك سلطةً، حتى في مرحلة الموت، في أنْ يعيّن خليفةً له. وبالتالي، ليس هناك أي خليفة من الخلفاء الراشدين قد امتلك في أي مكان شيئًا قريبًا من سلطة النبي، وكما لم يظهروا دائمًا بأنهم «إسلاميون» كليًا في سلوكهم، وخاصة في حالة الخليفة عثمان، والذي كان للمودودي نفسه تحفظ أو تحفظان عليه. من هنا، إنّ الادعاء عبر-التاريخي بأنّ تقاليد الخلفاء الراشدين قد زودت بمصدر قيّم لإقامة الدولة الإسلامية، لا يصمد أمام التفحص، كما هو رسم تلك الفترة في الضوء الذهبي المشرق الذي لا يستحق أي اعتبار: على رغم أنّ تلك الفترة كانت من الصحيح زمن التوسع العسكري، إلا أنّ هذا إلى حد كبير خارج أيدي الخلفاء الراشدين، حيث يبدو أنّ دورهم كان رمزيًا كبيرًا كما استمرت السلطة الدنيوية في وجودها بشكل مستقل عن الدور الروحي.

هناك القليل من الأدلة التي تشير إلى أن الإسلام ينص على إقامة دولة إسلامية. إنّ الدولة التي ترغب في أن تعلن نفسها على أنها «إسلامية» قد تحاول العمل في مستويات مختلفة من التوفيقات: من قبول الله كمهيمن سيد ولكن بدرجات متفاوتة من الانتداب في تفسير وتطبيق القانون على ظروف متغيرة (أسد وعبد الحكيم)، حيث تستمر هذه في الحفاظ على الأيديولوجية الإسلامية، وبالتالي، تستمر في أنْ تكون دولة إسلامية من حيث إنّ الناس الذين يكونون مسلمين لديهم الحقوق كمواطنين هم بشكل قل أو كثر متساوون. وبخلاف هذا، التوفيق في تقييد الدولة إلى القواعد والمبادئ الأساسية، ولكن



تستمر في الحفاظ على الطابع «الإسلامي» من خلال الرجوع إلى القرآن، وبالتالي تعترف بالسلطة الدينية (ظفر وعثمان).

وفي جميع الأحوال، فإنّ استحقاقات هذا هي أنّ المصادر الإسلامية التراثية التقليدية لا يمكن تطبيقها على الدولة الإسلامية بأيّ شكل عملي. ليس هذا إلغاء للمبادئ الإسلامية، وإنما قبول أنّ الإسلام لم يفرض دولةً إسلامية وبأنّ السياسة قد تركت على نحو أفضل لهؤلاء الذين يرغبون في المشاركة فيها، بينما الناس الذين يختارون عبادة الله (أيًّا يكن الشكل الذي يتصورونه به) هم أيضًا أحرار في القيام بهذا من دون خوف من التمييز أو الخلاص المُنكر من خلال معاملتهم كمواطنين من الدرجة الثانية.

يُظهر التاريخ لنا أنه لم تقم أية دولة إسلامية وفق المعايير عبر - التاريخية. وبالتالي، هل يمكن القول إنّ الفشل في تحقيق الدولة الإسلامية هو إلى حد ما خطأ المسلمين، أم إنّ الأمر هو أنّ الإسلام بطبيعته قد حافظ عن قصد على أنْ يكون الروحي والدنيوي في مجالات منفصلة؟ يعتقد العديد من داعمي التوجه عبر-التاريخي أنه من الممكن إعادة بناء دولة المدينة، إلا أنّ مثل هذه المهمة لن تكون فقط غير مرغوب فيها فحسب، لكنها مستحيلة كذلك، ذلك أنّ شروط العصر الحديث لا تتلاءم مع شرط القرن السابع في المدينة.

إنّ أية فلسفة سياسية ترغب في تطبيق نظريتها في مجال الممارسة يجب أن تعمل في إطار الظروف الاجتماعية والاقتصادية السائدة، ذلك أنه لا يمكن لها أن تعمل بمعزل عن المجتمع العالمي، ولا يمكن كذلك أنْ تغلقها ومن ثم تتوقع أنْ تبقى على قيد الحياة؛ إنّ هذا ليس حكمًا أخلاقيًا، بل حكم واقعي. فأنْ يكون هناك تمييز ضد غير المسلمين وحظر نشر الفكر العلماني يؤدي بالضرورة إلى نتائج إلى قيام حواجز حامية، الأمر الذي يؤدي إلى العزلة والركود.

الإسلام ليس دينًا «علمانيًا» وفق معنى تصور العلمانية بكونها أيديولوجيا والتي هي نفسها معادية للدين، لكنْ ولا حتى الإسلام يفرض عقيدة على جميع جوانب المجتمع. وربما أدقّ تعريف للدولة الإسلامية هو أنها يمكنها التواجد في مستويات من «العلمنة» التي يمكن في وقت ما أنْ تتداخل مع، أو مع الوقت يمكن تخبر كل.



مستويات العلمنة[1]. لا تحتاج علمنة المجتمع أنْ تؤدي إلى تهميش الدين، بحيث يتم استخدام الروحي لأغراض مدنسة. أما لأي درجة هذه العملية من العلمنة هي إسلامية فإنّ ذلك يعتمد بالأحرى على مجموعة من القيم، داخل وخارج الدولة، في فترة زمنية معينة. لهذا، فإنّ الدولة الإسلامية هي كيان مرن، كيانٌ يمتنع في نواح كثيرة عن التحديد والتعريف!

وفي النهاية، فإنّ القضايا التي أثارتها كتابات المودودي تمنح المرء وعيًا أن «كون المرء مسلمًا» ليس ذلك بأي حال من الأحوال قضية واضحة ودقيقة. وهذه الملاحظة كان ريتشارد أنطون قد انتبه إليها:

«كيف لنا أنْ نحدد، على سبيل المثال، ما إذا كان بناء المساجد الجديدة، أو إقامة دور نشر دينية ترعاها الحكومة، أو تخصيص أماكن خاصة في البرلمان للصلاة، أو تأسيس الأحزاب السياسية الدينية، أو إنشاء مكاتب لحفظ القرآن، أنّ كل هذا يعبر عن إشارات تحمل معاني دينية، إشارات تدل على وجود تحول في مواقف النخب فقط، أو ببساطة زيادة في العمل السياسي باسم الإسلام؟ هل إنّ الاستخدام المتزايد للغة العربية، أو الزيادة في الحجاب، أو الزيادة في الحضور في صلاة الجمعة، أو التزايد في الحج ، هل إنّ هذا يؤخذ على أنه زيادة في التقوى أو المعاني الدينية أو أنّ ذلك نفاق؟»[2].

وعلى أية حال، ثمة توضيح يبين ما هو روح الإسلام: إنه ليس كيانًا متجانسًا، يشمل، كما هو الحال، مجموعة متنوعة من الجماعات الإثنية واللغات والتقاليد ومستويات متنوعة من التطور. لهذا، يمكن لراية الإسلام أنْ تأتي تحت ظل العديد من المظاهر المختلفة. وكما لاحظ الأنثروبولوجي رينهولد لوف لوفلر في ملاحظاته عن قرية فارسية مسلمة:

«يمكن أنْ يتخذ الإسلام في هذه القرية شكلًا قانونيًا رقيقًا أو الاستغراق بالتفاني لخير الآخرين، أو أيديولوجية إضفاء الشرعية على الأوضاع القائمة والسلطة، أو شكل اللاهوت النقدي الذي يتحدى هذه الأوضاع والسلطة، أو تقوى إيمانية أو حماسوية متشددة، أو نشاط سياسي ديناميكي أو تصوف مشبع ذاتيًا، أو دينية مبدعة موهوبة، أو ثقة متواضع

(1) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(2) Antoun, Richard. 1989. **Muslim Preacher in the Modern World**. Princeton University Press. USA p 248.



في رحمة الله، أو أصولية متشددة أو حداثة إصلاحية، أو طقوسية غارقة في الفولكلور والسحر أو الطهرانية الدينية»[1].

ما يظهره هذا الاقتباس هو أهمية تراث المرء الخاص (أو تراث الجماعة) في التعبير عن فهم العالم. الشيء المهم، من وجهة نظر نيتشه، هو ما إذا كان ذلك النظر يمكنه أم لا أنْ يرتقي أو يعزز الأنواع. إنّ الإسلام بالنسبة للعديدين هو دين «بسيط»، ملخص في الشهادة (لا إله إلا الله، محمد رسول الله. م.): فكرة وحدة ووحدانية الله، حيث يقف الإسلام كليًّا بناء على ذلك. ورغم أنّ الجدالات الثقافية ستستمر، وينبغي ذلك، ورغم أنه ليس هناك من شك في وجود مؤسسات دينية جامدة ستكون معنا لفترة طويلة قادمة، فإنه لا يجب على المرء أنْ ينسى الفرد وعلاقته أو علاقتها الشخصية مع الرب؛ حيث إنّ مثل هذه العلاقة هي أبعد من حدود الدولة، ولا يمكن لأي سلطة أنْ تتدخل بذلك.

تأكيد إرادة الإنسان: البارادايم الذي يهم

«لا أحد يسألني، رغم أنه يجب أنْ يتم سؤالي، ماذا يعنيه اسم زرادشت على لساني، أي على لساني اللاأخلاقي الأول... لقد كان زرادشت الأول الذي يرى في الصراع بين الخير الشر العجلةَ المحركة للأشياء: ترجمة الأخلاق إلى حقل الميتافيزيقيا على أنها طاقة وسبب وهدف في حد ذاته ...لقد خلق زرادشت هذا الخطأ الأشد مصيرية، الأخلاق: وبالتالي، كان عليه أنْ يكون أول من يعترف بهذا الخطأ...فتعاليمه، وتعاليمه وحدها تعتمد الحقيقةَ قيمةً أعلى، بما يعني أنها النقيض لجبن «المثاليين» الذين يعمدون إلى الفرار أمام الحقيقة. إنّ زرادشت يمتلك من الشجاعة ما يفوق شجاعة كل المفكرين مجتمعين»[2]

لقد اعتُبر التأكيد على الشجاعة وعلى النبل والقدرة على مواجهة الواقع بكونها الفضائل الحقيقية للإنسان العظيم، لا «جبن» المثالية الكاذبة.

«إنني أنكر أولًا نمط الإنسان الذي ما زال يعتبر الأعلى والجيد والخيّر والمحسن؛

(1) Loeffler, Reinhold. 1988. **Islam in Practice. Religious Beliefs in a Persian Village**. State University of New York Press. USA p 246.

(2) Nietzsche (1979), **Ecce Homo**, pp 127 – 8.



وأنكر ثانيًا نمط الأخلاق التي يتم قبولها والتي تهيمن بنفسها في كونها أخلاق- أخلاق الانحطاط، وبعبارة أوضح: الأخلاق المسيحية»[1].

زرادشت هو أول نبي يقول إنّ الخلاص يمكن بلوغه من خلال السلوك الأخلاقي، وبالتالي تأتي المسؤولية الشخصية في المقدمة: ستتم محاكمة المرء في يوم القيامة. وقد تم تصور الزمن على شكل خطيّ، يتحرك أخلاقيًّا إلى الكمال النهائي في الصراع بين الخير والشر. يعترف نيتشه بالتراث الإبراهيمي للأديان النبوية التي تسعى إلى سلطة أعلى من السلف أو المدنية (وهو التراث الذي يشكل الإسلام جزءًا منه)، لكنه يجادل أنّ تلك الأديان تتأسس على ماضٍ أبعد من ذلك بكثير: إلى زمن عمل زرادشت. إنّ هذا الفهم للتاريخ فهمٌ بصير جدًّا؛ حيث إنّ الاعتراف بالأنبياء العبرانيين سيكون متأثرًا بالفكر الزرادشتي، وكذلك الفكر الإغريقي، أثناء فترة الخروج [اليهودية][2].

يصور نيتشه زرادشت، في العديد من المناسبات في ملاحظات تأليف زرادشت، بكونه «مُشرّعًا» (Gesetzgeber)، واضعًا إياه جنبًا إلى جنب مع بوذا وموسى وعيسى ومحمد. ومن الجدير ذكره أنه عند ولادة يسوع أنّ المجوسي (الكاهن الزرادشتي) هو الذي اعترف بتحقق النبوة، وذلك من خلال تتبع النجم. هذا هو الاعتراف بالمسيحية إلى أولياتها:

«إنّ زرادشت، أول خبير بنفسية الخيرين، هو -بالتالي- صديق للأشرار. وإذا ما ارتقى صِنف المحنطين من البشر إلى مرتبة الصنف الأعلى، فإنّ ذلك لا يمكن أنْ يحصل إلا على حساب الصنف النقيض، صنف الأقوياء والممتلئين ثقةً في الحياة»[3].

وكما هو الأمر مع نيتشه، فإنّ محمد إقبال قد تحرر من وهم ما رآه بكونه انحطاط الغرب وشعر بالحاجة إلى التجديد والإصلاح داخل المجتمع الإسلامي إذا ما كان لذلك أيضًا أنْ لا يصنف من خلال الأمراض الغربية. وكما نظر نيتشه، في هذا الأمر، إلى زرادشت، كذلك الأمر نظر محمد إقبال إلى محمد بهذا الشكل نفسه.

ينزل النبي في مقدمة «هكذا تكلم زرادشت» إلى البشرية بعد عشر سنوات من العزلة

(1) Nietzsche (1979), **Ecce Homo**, p 128.

(2) Lampert, Laurence. 1986. **Nietzsche's Teaching**. Yale University Press. USA p 3.

(3) Nietzsche (1979) p 130.



في كهف وليعلن قهر الإنسان. محمد كذلك، فقد أمضى سنوات عديدة في كهف وأيضًا نزل للبشرية وليعلن عن رسالة جديدة. وعلى أية حال، فإن موضوع العزلة في المرتفعات، والتي يليها التنوير والإعلان، لهو أمر شائع في العقيدة الدينية.

«لقد صنعتم طريقكم من الدودة إلى الإنسان، والكثير فيكم ما زال دودةً. كنتم مرةً قردة، وحتى الإنسان الآن فيه الكثير من معالم القرد أكثر من أي قرد... إنّ سوبرمان هو معنى الأرض، دعوا إرادتكم تتحدث: **ينبغي على السوبر مان أنْ يكون معنى الأرض**»[1].

يتحدث نيتشه عن مستقبل الإنسان، عن نوع مختلف من الإنسانية. يجب الإشارة إلى أنه حتى الآن لم ينوجد السوبر مان Übermensch، بل فقط شخصيات من الماضي، الذين جسدوا، بطريقتهم، الفضائل المطلوبة. إنّ الإنسان هو الحبل الذي يربط بين الحيوان والسوبر مان: يجب عليه أنْ يقهر نفسه، والعكس من ذلك هو الرغبة في الحفاظ على الذات الذي يميز موقف «الإنسان الأخير»: الإنسان الذي اكتشفت السعادة والهناء، لكنه، كنتيجة لذلك، لم يعد مستعدًّا لتحمل المخاطر، واختبار الإمكانات. إنّ هذا الإنسان هو مثل المواطنين في «Brave New World» (عالم رائع جديد) لـ هكسلي Huxley، متحررين من المرض والتراجيديا، لكن، وكنتيجة لذلك، يفتقرون إلى الأفراح الحقيقية والعواطف القادرة عليها البشرية. يتحدث نيتشه عن الإمكانيات، عما هو ممكن حقًّا، ومن هنا بالتالي رفضه للمتعالي. إلا أنّ إقبال يناقش أنّ محمدًا كذلك قد تحدث عن الإلهي داخل الإنسان، وذلك الإنسان هو في الحقيقة قادرٌ على قهر المتعالي والمشاركة في الألوهية. وفي هذا المنحى، يمكن ربط الانفصال بين الإلهي والإنساني، وإلا ستضيع البشرية في البحر. وفي هذا المعنى، فإنّ الحبل الذي يربط بين الإنسان والرب يمكن أنْ يُسحب. وفي كلتا الحالتين، فإنّ التشديد، بالتالي، هو على الإنسان: لا أنْ يعتمد على قوة خارجية، بل أنْ ينظر داخل نفسه ويكون منضبطًا ذاتيًا على نحو كافٍ للانتصار على نزعاته الطبيعية وشبه الحيوانية. لقد كان نيتشه معنيًّا بالنسبية الفارغة: النسبية بمعنى حيث الإنسان في فضاء لا يوجد فيه أي تمييز أو أحكام في الخبرة، وخاصة حينما يتم اعتبار كل وجهة نظر بكونها صحيحة ومفيدة. إنّ ذلك رفض للتعددية. لدينا مع فكرة السوبر مان شخص مستعد ليضع جانبًا الراحة والأمان وذلك في السعي من أجل العظمة، ذلك أنّ

(1) Nietzsche (1969), **Thus Spoke Zarathustra**, p 42.



تجاوز الخير والشر كما يُفهمان بواسطة الجماهير، يعني تحمل المخاطر، لا بل تعريض حياة المرء للخطر. لقد مَثّل محمد الإنسانَ (ولم يكن هو «سوى» إنسان) الذي وضع جانبًا أمنَ العمل الناجح والزوجة المحبة (رغم الشكوك في أغراضه)، وكذلك الفرد المحترم في المجتمع. وقد أصبح منبوذًا، وتمت السخرية منه من قبل العديد، لا بل حتى هو اعتقد أنه قد أصبح مجنونًا. إنّ كل علائم السوبر مان تظهر بكونها علائم المرض أو الجنون للقطيع البشري.

«كل شخص يريد الشيء نفسه، كلهم يشبهون بعضهم، وكل من يعتقد بخلاف ذلك يذهب طوعًا إلى مشفى المجانين»[1].

ورغم هجومه على جميع الأصنام، فقد وقع نيتشه في شرك المثالية: حيث منحه السوبر مان أملًا في المستقبل، النموذج الأصلي الذي يعمل كقوة تفكرية لإرشاد المرء من خلال الحاضر وإلى المستقبل. هذه هي المثالية عبر-التاريخية الوحيدة لنيتشه، هذا رغم أنّ هذا التوجه عبر-التاريخي، هذا البارادايم، هو أنه لإرادة المخلوق البشري.

هل إنّ مثل هذه القيمة الأرستقراطية، السوبرمان، تتلاءم مع النظام الليبرالي؟ إنه من الضروري، بالنسبة لنيتشه، أنّ الاعتقاد في العصر الحديث في السلطة غير المشروطة والحقيقة المطلقة هو في طريقه إلى الزوال. ما يميز العصر الحديث هو علمنة السلطة السياسية: «يجب أنْ يكون هناك دائمًا في فضاء الثقافة العليا سلطة مهيمنة، من دون شك، - إلا أنّ هذه السلطة المهيمنة ستكون فيما بعد في **أيدي أوليغارشيي الروح**[2] (الأوليغارشية، القلة. م.)». ما هو مطلوب لعلاج العلل الاجتماعية «ليس إعادة التوزيع القسري للممتلكات ولكن التحول التدريجي للعقل: يجب أن ينمو حس العدالة على نحو أكبر في كل شخص وتضعف غريزة العنف»[3]. إنّ القدرة على بناء مستقبل جديد تعتمد على القدرة على رؤية الاستمرارية مع قوة تراث الماضي. وثمة مقطع مهم في عمل «Human, All too Human» (إنسان مفرط في إنسانيته) يدعى «الدين والحكومة» حيث يلاحظ أنّ أهمية الدين حياة الثقافة هي أنه يعزي قلوب الأفراد في أوقات الفقدان والحرمان والخوف؛ أي يعزي حينما تكون الحكومة عاجزة عن تخفيف معاناة الناس

(1) Nietzsche (1969) p 46.

(2) Nietzsche (1986a), **Human All-Too-Human**, p 261.

(3) Ibid. 452.



في أوقات المآسي مثل المجاعة والحرب. لكنّ زيادة الديمقراطية قد شهدت انخفاضًا موازيًا في أهمية الدين وتشديدًا كبيرًا على الأنا. إلا أنّ نيتشه يشدد على أنّ هذا ليس «فردانيةً»:

«إنّ الرأي السائد عنه [عن نيتشه] كفرداني متطرف، أو وجودي، مشغول فقط بطبيعة الفرد الاجتماعي والمعزول لهو رأي مضلل إلى حد بعيد...إنّ التزام نيتشه هو بالثقافة والمواطن، لا بفرد مجرد خاص للديمقراطية الليبرالية الحديثة. وكما هو حال التفكير السياسي لروسو وهيغل، فإنّ الفكر السياسي لنيتشه يتميز من البداية إلى النهاية بالرغبة في تجاوز الأساس الذري للمجتمعات الحديثة و«برجوازيتها» الضيقة، الفردانية»[1].

ومع تراجع الحكم المطلق السياسي الذي شرعه القانون الإلهي، هناك إمكان أيضًا أنّ الدولة ستتفكك أيضًا ما إنْ تفقد السلطة السياسية وقارها. يأمل نيتشه أن الزيادة في العلمانية ستؤدي إلى مرحلة جديدة من التسامح والتعددية والحكمة إذا ما توجب تجنب الاضطراب والفوضى. لم يكن نيتشه معاديًا للديمقراطية طالما أنها تترك مساحة للندرة والفرادة والنبالة. إنّ الديمقراطية لا تؤدي بالضرورة إلى موت الثقافة الرفيعة والقيم النبيلة، شريطة أنْ تمنح الثقافة والسياسة الفضاء لكل منهما. ويعتقد نيتشه أنّ الديمقراطية هي الشكل السياسي للعالم الحديث حيث هو الأقدر على تقديم أفضل حماية للثقافة، أي للفن، وللدين، والإبداع. لكنه يقول إنه «يتحدث عن ديمقراطية كأمر لم تأت بعد»[2] ويفضل نظامًا اجتماعيًا «يبقي جميع المسارات مفتوحة لتراكم الثروة المعتدلة من خلال العمل»[3]، في حين يمنع «الاقتناء المفاجئ وغير المكتسب للثروات». كما أنّ نيتشه يرغب في الحفاظ على التمييز بين العام/ والخاص، بينما نجد أن الليبرالية الحديثة، على رغم أيديولوجيتها في خصخصة السياسة التي تسمح للأفراد بقدر كبير من الحرية الخاصة، فإنها تقوّض أفكار الثقافة والمواطنة[4]. يمكن أنْ

(1) Ansell-Pearson, Keith. 1994. **An Introduction to Nietzsche as Political Thinker**. Cambridge University Press. UK, p 87.

(2) Nietzsche (1986b), **Sämtliche Briefe**. Ed. by Giorgio Colli and Mazzino Moninari. 8 Vols. Deutscher Taschenbuch Verlag. Germany p 293.

(3) Ibid. p 285.

(4) Ansell-Pearson (1994) p 95.



تعزز السياسة الديمقراطية وتنمي الثقافة، كما أنّ الأمل الأفضل (في الاعتراف أنه مع الحداثة يأتي غياب أي إمكان عالمي أخلاقي) بالنسبة للمستقبل أنه يوجد ثقافة. وكما هو الحال مع نيتشه، كذلك الحال مع الإسلام: لا ينبغي على المستقبل أنْ يرقد مع نظام اعتقاد متجانس أحادي، والذي حُكمنا نحن من خلاله بواسطة الملوك ـ الفلاسفة؛ بل الأحرى، يجب أنْ يقود الإدراك أن هناك تعددية في الاعتقادات والتراث إلى مجتمع مستقبلي يعتنق مثل هذه الاختلافات ولا يسير في الوقت نفسه كليًّا إلى فراغ العلمانية.




مكتبة
الفكر الجديد

المصادر والمراجع

A War that Presents Us All With a Crisis of Faith, **the Guardian**,3 November 2001.

Ahmad, Aziz and G.E.von Grunebaum (eds). 1970. **Muslim Self-Statement in India and Pakistan 1857–1968**.Otto Harrassowitz. Germany.

Ahmed, Akbar. 1992. **Postmodernism and Islam**.Routledge. UK.

Aiken, Henry David. 1976. **An Introduction to Zarathustra**, in Nietzsche: A Collection of Critical Essays,ed. by Robert Solomon. Doubleday. USA. pp. 114–30.

Al-Attas, Syed Muhammad Al-Naquib. 1978. **Islam and Secularism**. ABIM. Malaysia.

Al-Azmeh, Aziz. 1982. **Ibn Khaldūn: An Essay in Reinterpretation**. Cass. UK.

Al-Azmeh, Aziz. 1996. **Islams and Modernities**.Verso. UK.

Allison, David B. (ed. and introduction). 1985. **The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation**.MIT Press. USA.

Al-Raziq, Ali Abd. 1925. **Al-Islam wa usul al-hukm** (Islam and the Basis of Government).Trans. by Joseph Massad in Islam, in Kurzman (1998). pp. 29–36. al'Umari, Akram Diya. 1991. **Madinan Society at Time of the Prophet**.Trans. by Huda Khattab. 2 Vols. Institute of Islamic Thought. USA.

Ansari, Fazl al-Rahman. 1977. **The Qur'anic Foundations and Structure of Muslim Society**.2 Vols. Pakistan.

Ansell-Pearson, Keith. 1994. **An Introduction to Nietzsche as Political Thinker**. Cambridge University Press. UK.

Antoun, Richard. 1989. **Muslim Preacher in the Modern World**.Princeton University Press. USA.

Arberry, A.J. 1957. **The Seven Odes**.Allen & Unwin. UK.

Arkoun, Mohammad. 1987a. **The Concept of Revelation: From the People of the Book to the Societies of the Book**.Claremont. USA.

Arkoun, Mohammad. 1987b. **Rethinking Islam Today**.Centre for Contemporary Arab Studies. USA. Reproduced in Kurzman (1998).

Arkoun, Mohammad. 1988. The Concept of Authority in Islamic Thought: «La Hukma ilia lillah», in **Islam, State and Society**,ed. by K. Ferdinand and M. Mozaffer. Curzon Press. UK. pp. 53 – 73.

Armstrong, Karen. 1991. **Muhammad: A Western Attempt to Understand Islam**.Victor Gollanz. UK.

Armstrong, Karen. 2001. **The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam**. Harper Collins. UK.

Asad, Muhammad. 1961. **The Principles of State and Government in Islam**.Cambridge University Press. UK.

Asad, Muhammad. 1980. **The Principles of State and Government in Islam**.Dar-al-Andalus. Gibraltar.

Asad, Muhammad. 1981. **Sahih-al-Bukhari: The Early Years of Islam**. Dar-al-Andalus. Gibraltar.

Aschheim, S.E. 1992. **The Nietzsche Legacy in Germany, 1890 – 1990**. University of California Press. USA.

Ayoub, Mahmoud. 1989. Roots of Muslim-Christian Conflict. **Muslim World79**. pp. 25 – 45.

Ayoub, Mahmoud. 1991. Islam Between Tolerance and Acceptance. **Islam and Christian-Muslim Relations**, pp. 171 – 81.

Bamyeh, Muhammad A. 1999. **The Social Origins of Islam**: Mind, Economy, Discourse. University of Minnesota Press. USA.

Bannerman, Patrick. 1988. Islam in Perspective: A Guide to Islamic Society, **Politics and Law**. Routledge. UK.

Baring, Evelyn (Lord Cromer). 1908. **Modern Egypt**.2 Vols. Macmillan. USA.

Barth, Fredrick. 1959. **The Land Use Pattern of Migratory Tribes of South Persia**. Norsk Geografisk Tidsskrift17, pp. 1 – 11.

Basetti-Sani, Julius. 1967. For a Dialogue Between Christians and Muslims. **Muslim World57**, 126 – 37.

Beck, Lois. 1990. Tribes and State in Nineteen and Twentieth-Century Iran, **in Tribes and State Formation in the Middle East,** ed. by Philip Khoury and Joseph Kostiner. University of California Press. USA.

Bennett, Clinton. 1998. **In Search of Muhammad**.Cassell. UK.

Black, Jacob. 1972. Tyranny as a Strategy for Survival in an **«Egalitarian» Society**. Man7, pp. 614 – 34.

Bonhoeffer, D. 1955. **Ethics**. SCM Press. UK.

Bonhoeffer, D. 1970. **No Rusty Swords: Letters, Lectures and Notes from the Collected Works**.Vol. 1. Ed. by E.H.Robertson. Fontana. UK.

Bonhoeffer, D. 1971. **Letters and Papers from Prison**. Ed. by E.Bethge. SCM Press. UK.

Boyce, M. 1975. **A History of Zoroastrianism**, Vol. 1, The Early Period. Brill. Leiden.

Braaten, Carl. 1966. **History and Hermeneutics**. Fortress. USA.

Bravmann, M.M. 1972. **The Spiritual Background of Islam**. Brill. Leiden.

Brown, L.Carl. 2000. **Religion and State: The Muslim Approach to Politics**. Columbia University Press. USA.

Bulaç, Ali. 1998. **The Medina Document**, in Kurzman (1998). pp. 169 – 78.

Bullock, Alan, Oliver Stallybrass and Stephen Trombley. 1988. **Fontana Dictionary of Modern Thought**. 2nd Edition. Fontana. UK.

Bultmann, Rudolf. 1955. **Essays, Philosophical and Theological**.SCM Press. UK.



Cantwell-Smith, Wilfred. 1991. **The Meaning and End of Religion**. Mentor Books. USA.

Clark, Maudemarie. 1990. **Nietzsche on Truth and Philosophy**. Cambridge University Press. UK.

Clark, T. 1868. **Against Marcion**, by Tertullian.Ante-Nicene Christian Library. UK.

Clayton, J.P. 1985 Zarathustra and the Stageson Life's Way: A Nietzschean **Riposte to Kierkegaard, in Nietzsche Studien**.Vol. 14. Walter de Gruyter.

Cole, Donald. 1975. **Nomads of the Nomads**. American Museum of Natural History. Arlington Heights. USA.

Comparative Religions, **the Guardian**, 27 October 2001.

Coulson, N.J. 1994. **A History of Islamic Law**. Edinburgh University Press. UK.

Crone, Patricia. 1995. Review of F.E.Peter's Muhammad and the Origins of Islam. **Journal of the Royal Asiatic Society**. 3rd Series, 5:2 pp. 269 – 72.

Crone, Patricia and Michael Cook. 1977. **Hagarism: The Making of the Islamic World**. Cambridge University Press. UK.

Crone, Patricia and Martin Hinds. 1986. **God's Caliph: Religious Authorityin the First Centuries of Islam**. Cambridge University Press. UK.

Dalacoura, Katerina. 1998. **Islam, Liberalism and Human Rights**. I.B.Tauris. UK.

Daniel, Norman. 1979. **The Arabs and Medieval Europe**. 2nd Edition. Longman. UK.

Daniel, Norman. 1993. **Islam and the West: The Making of an Image**. Oneworld. UK.

Danto, Arthur. 1980. **Nietzsche as Philosopher**. Columbia University Press. USA.

Davis, John. 1977. **People of the Mediterranean**. Routledge. London.



De Man, Paul. 1972. Genesis and Genealogy in Nietzsche's The Birth of Tragedy, **Diacritics**,Winter 1972.

De Vries, Bert. 1980. Theocracy in Islam, **in Islam in the Contemporary World**, ed. by Cyriac K.Pullapilly. Cross Roads. Books, Indiana, USA.

Deffontaines, Pierre. 1948. **Geographic et Religion**. Gallimard. France.

Denny, F.M. 1989. Fazlur Rahman: Muslim Intellectual. **The Muslim World**,Vol. 79:2, April 1989 pp. 91 – 101.

Derrida, J. 1994. Nietzsche and the Machine:An Interview with Richard Beardsworth. **Journal of Nietzsche Studies**, Vol. 7, Spring 1994.

Diyab, Muhammad Hafiz. 1987. **Sayyid Qutb.al-Qaāhirah**. Daār al-Thaqaāfah al-Jadīdah. Pakistan.

Donner, F. 1982. **Early Islamic Conquests**. Princeton University Press. USA.

Eickleman, Dale F. 1998. Inside the Islamic Reformation. **The Wilson Quarterly**, Winter 1998, pp. 80 – 9.

Engineer, Ali Asghar. 1982. On Developing Liberation Theology in Islam. **Islam and the Modern Age13**, pp. 101 – 25.

Esack, Farid. 1997. **Qur'an, Liberation and Pluralism** .Oneworld. UK.

Esposito, John L. 1983. **Muhammad Iqbal and the Islamic State**, in Voices of Resurgent Islam,ed. by John L.Esposito. Oxford University Press. UK.

Faruqi, I. 1983. Coalescence of Universalism and Particularism in the Qur'an. **Islam and the Modern Age**, February, pp. 27 – 40.

Ferguson, Duncan S. 1986. **Biblical Hermeneutics: An Introduction**. SCM Press. UK.

Fischer, W.J. 1956. The City in Islam. **The Middle East Journal10**.

Fraser, Giles. 2002. **Redeeming Nietzsche: On the Pity of Unbelief**. Routledge. UK.

Fukuyama, Francis. 1992. **The End of History and the Last Man**. Hamilton. UK.



Fuller, Graham. 1995. The Next Ideology. **Foreign Policy98**, Spring 1995. **The Fundamental Question**. Produced by First Take Productions for Channel Four. Broadcast 1994.

Geertz, Clifford. 1971. **Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia**. University of Chicago Press. USA.

Geertz, Clifford. 1973. **The Interpretation of Cultures**. Basic Books. USA.

Gellner, Ernest. 1979. **Muslim Society**. Cambridge University Press. UK.

Gellner, Ernest and Charles Micaud. (eds). 1973. **Arabs and Berbers**. Duckworth. UK.

Gil, Moshe. 1987. The Medinan Opposition to the Prophet. **Jerusalem Studies10**, pp. 65 – 96.

Glasse, Cyril. 1991. Zoroastrianism, in **The Concise Encyclopaedia of Islam**. Stacey International. UK.

Goldziher, Ignaz. 1967. **Muslim Studies**. Allen & Unwin. UK.

Gómez, Luis. 1989. **Buddhism in India**, in Kitagawa (1989).

Goodwin, Jason. 1999. **Lords of the Horizon: A History of the Ottoman Empire**. Vintage. UK.

Guillaume, Alfred. 1955. **The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah**. Oxford University Press. UK.

Haar, Michel. 1988. **Nietzsche and Metaphysical Language**, in Allison (1985).

Hakim, Khalifa Abdul. 1974. **Islamic Ideology** .The Institute of Islamic Culture. Pakistan.

Hanafi, Hassan. 1988. **Theory and Practice of Liberation at the End of the XXth Century**.

International Foundation for the Rights and Liberation of Peoples. Belgium.



Haynes, Jeff. 1993. **Religion in Third World Politics**. Open University Press. UK.

Haq, S.Moinul (trans.). 1967. **Kitab al-Tabaqat al-Kabir**. 2 Vols. Pakistan Historical Society Publications. Pakistan.

Hegel, G.W.F. 1953. **Reason in History**. Bobbs-Merrill. USA.

Heidegger, Martin. 1985. The Self-Assertion of the German University. **Review of Metaphysics**, translated by Harries, Issue 38, March 1985.

Heller, Erich. 1988. **The Importance of Nietzsche: Ten Essays**. University of Chicago Press. USA.

Hourani, Albert. 1979. The Road to Morocco. **New York Review of Books**, March, pp. 27 – 30.

Hunter, Shireen T. 1998. **The Future of Islam and the West**. The Centre for Strategic and International Studies. USA.

Huntington, Samuel P. 1993. The Clash of Civilisations. **Foreign Affairs72**, No. 3, Summer 1993.

Ibn Khaldun. 1967. **Muqaddimah**. Princeton University Press. USA.

Ibrahim, Mahmood. 1990. **Merchant Capital and Islam**. University of Texas. USA.

Iqbal,Muhammad. 1920. **The Secrets of the Self**. Trans. by R.A.Nicholson. Macmillan & Co. UK.

Irons, William. 1979. **Political Stratification Among Pastoral Nomads**, in Pastoral Production and Society, ed. by L'équipe écologie et anthropologie des sociétés pastorals. Cambridge University Press. USA.

Izutsu, Toshihiko. 1966. **Ethico-Religious Concepts of the Qur'an**. McGill University Press. Canada.

Jafri, S.H.M. 1980. **Particularity and Universality of the Qur'an with Special Reference to the Term Taqwa**. Proceedings of the International Congress for the Study of the Qur'an. Australia National University. Australia, pp. 113 – 29.



Jaspers, Karl. 1965. **Nietzsche: An Introduction to the Understanding of his Philosophical Activity**. Trans. by Charles F.Wallraff and Frederick J.Schmitz. University of Arizona Press. USA.

Jung, Carl. 1983. **Selected Writings**. Selected and introduced by Anthony Storr. Collins Fontana. UK.

Kashyap, Subhash. 1955. **Sir Muhammad Iqbal and Friedrich Nietzsche**. Islamic Quarterly, Vol. 2, p. 175.

Kaufmann, Walter. 1974. Nietzsche: Psychologist, Philosopher, Antichrist. Princeton University Press, USA.

Kee, Alistair. 1999. **Nietzsche Against the Crucified**. SCM Press. UK.

Khaldun, Ibn. 1967. **The Muqaddimah**. Trans. by F.Rosenthal. Princeton University Press, USA.

Khan, Muhammad Muhsin. 1987. **Sahih al-Bukhari**. 9 Vols, revised edition (originally published 1984), Kitab Bhavan. India.

Khazanov, Anatoli M. 1984. **Nomads and the Outside World**. Cambridge University Press. UK.

Khuri, Fuad I. 1990. **Imams and Emirs; State, Religion and Sects in Islam**. Saqi Books. UK.

Kister, M.J. 1980. Labbayka, Allahumma, Labbayka: On a Monotheistic Aspect of a Jahiliyya Practice. **Jerusalem Studies in Arabic and Islam2**, pp. 33 – 57.

Kitagawa, Joseph M. and Mark D.Cummings (eds). 1989. **Buddhism and Asian History**. Macmillan. USA.

Klossowski, Pierre. 1985. **Nietzsche's Experience of the Eternal Return**, in Allison (1985).

Kohn, H. 1932. **Nationalism in the Hither East**. Routledge. UK.

Kulke, Hermann and Dietmar Rothermund. 1998. **A History of India**. 3rd Edition. Routledge. UK.



Kung, Hans. 1987. The Dialogue With Islam as One Model. **Muslim World77**, pp. 80 – 5.

Kurzman, Charles. 1998. **Liberal Islam: A Source book**. Oxford University Press. UK.

Lambton, Anne K.S. 1979. **Islamic Political Thought**, in Legacy of Islam, ed. by Joseph Schacht and C.E.Bosworth. Oxford University Press. UK.

Lampert, Laurence. 1986. **Nietzsche's Teaching**. Yale University Press. USA.

Lane, E.W. 1980. **Lane's Arabic-English Lexicon**. Librairie du Liban. Israel.

Lapidus, Ira. 1969. Muslim Cities and Islamic Societies, in **Middle Eastern Cities**,ed. by Ira Lapidus. University of California Press. USA.

Lebor, Adam. 1997. **A Heart Turned East: Among the Muslims of Europe and America**. Warner Books. UK.

Lewis, Bernard. 1982. The Question of Orientalism. **New York Review of Books**, June, pp. 49 – 56.

Lewis, Bernard. 1988. **The Political Language of Islam**. University of Chicago Press. USA.

Lewis, Bernard. 1993. **The Arabs in History**. 2nd Edition. Oxford University Press. UK.

Lind, W.S. 1991. Defending Western Culture. **Foreign Policy84**, Autumn.

Lindholm, Charles. 1996. **The Islamic Middle East: An Historical Anthropology**. Blackwell. UK.

Lings, Martin. 1983. **Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources**. Suhail Academy. Pakistan.

Loeffler, Reinhold. 1988. **Islam in Practice. Religious Beliefs in a Persian Village**. State University of New York Press. USA.



McGrath, Alistair (ed.) 1995. **The Christian Theology Reader**. Blackwell, UK.

Malti-Douglas, Fedwa. 1995. **Arkoun, Mohammed**, in **The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World**, ed. by John L.Esposito. Oxford University Press. UK.

Margoliouth, D.S. 1922. **The Sense of the Title Khalifa**, in The Volume of Oriental Studies Presented to G.Browne.Cambridge University Press. UK.

Mawdudi, Sayyid Abul A'la. 1967. **First Principles of the Islamic State**. 3rd Edition. Lahore, Islamic Publications Ltd. UK.

Mawdudi, Sayyid Abul A'la. 1969. **Islami Riyasat**. Islamic Publications Ltd. Pakistan.

Mawdudi, Sayyid Abul A'la. 1980. **Human Rights in Islam**. 2nd Edition. The Islamic Foundation. UK.

Mawdudi, Sayyid Abul A'la. 1983. **Tehrik-i-Azadi-i-Hind-aur Mussalman**. Part II. Islamic Publications Ltd. UK.

Mawdudi, Sayyid Abul A'la. 1986. **Purdah and the Status of Woman in Islam**. 8th Edition. 1986. Islamic Publications Ltd. Pakistan.

Mawdudi, Sayyid Abul A'la. 1988. **Towards Understanding the Qur'an**. The Islamic Foundation, UK.

Mernissi, Fatima. 1991. **Women and Islam: An Historical and Theological Inquiry**. Blackwell. UK.

Mernissi, Fatima. 1993. **The Forgotten Queens of Islam**. Polity Press. UK.

Momen, Moojan. 1985. **An Introduction to Shi'ιIslam**. The History and Doctrines of Twelver Shi'ιsm.Yale University Press. USA.

Mujeeb, M. 1967. **The Indian Muslims**. Allen & Unwin. UK.

Nagel, H.M.T. 1982. Some Considerations Concerning the pre-Islamic and the Islamic Foundations of the Authority of the Caliphate, in **Studies**



on the First Century of Islamic Society, ed. by G.H.A.Juynboll. Southern Illinois University Press. USA. pp. 177 – 97.

Nasr, Seyyed Hossein. 1991. **Ideals and Realities of Islam**. Mandala. UK.

Nasr, Seyyed Hossein. 1993. **A Young Muslim's Guide to the Modern World**. Islamic Texts Society. UK.

Nettler, Ronald L. 1996. Guideline for the Islamic Community: Sayyid Qutb's Political Interpretation of the Qur'an. **Journal of Political Ideologies.**

Nettler, Ronald L. 2000. **Islam, Politics and Democracy: Mohamed Talbi and Islamic Modernism**, in Religion and Democracy,ed. by David Marquand and Ronald L. Nettler. Blackwell. UK.

Nietzsche, Friedrich. 1966. **The Birth of Tragedy**. Trans. by Walter Kaufmann. Vintage Books. USA.

Nietzsche, Friedrich. 1968a. **The Anti-Christ**. Trans. by R.J.Hollingdale. Penguin. UK.

Nietzsche,Friedrich.1968b.**Twilight of the Idols**.Trans.by R.J.Hollingdale. Penguin. UK.

Nietzsche, Friedrich. 1968c. **The Will to Power**. Trans. by Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale. Vintage Books. USA.

Nietzsche, Friedrich. 1969. **Thus Spoke Zarathustra**. Trans. by R.J. Hollingdale. Penguin. UK.

Nietzsche, Friedrich. 1974. **The Gay Science**. Trans. by Walter Kaufmann. Vintage Books. USA.

Nietzsche, Friedrich. 1979. **Ecce Homo**. Trans. by R.J.Hollingdale. Penguin. UK.

Nietzsche, Friedrich. 1982. **Daybreak**. Trans. by R.J.Hollingdale. Cambridge University Press. UK.

Nietzsche, Friedrich. 1986a. **Human All-Too-Human**. Trans. by R.J. Hollingdale. Cambridge University Press. UK.



Nietzsche, Friedrich. 1986b. **Sämtliche Briefe**. Ed. by Giorgio Colli and Mazzino Moninari. 8 Vols. Deutscher Taschenbuch Verlag. Germany.

Nietzsche, Friedrich. 1986c. **The Wanderer and His Shadow**. Trans. by R.J.Hollingdale. Cambridge University Press. UK.

Nietzsche, Friedrich. 1998. **Beyond Good and Evil**. Trans. by Marion Faber. Oxford University Press. UK.

Nussbaum, M. 1994. **Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism**, in Nietzsche, **Genealogy, Morality,ed. by Richard Schacht**. University of California Press. USA.

Poonawala, Ismail. 1990. **The History of al-Tabari: The Last Years of the Prophet**. SUNY Press. USA.

Qureshi, I.H. 1972. **Ulama in Politics**. Ma'aret. Pakistan.

Qutb, Sayyid. 1990. **Milestones**. American Trust Publications. USA.

Rahman, Fazlur. 1966. **Islam**. Weidenfield and Nicholson. UK.

Rahman, Fazlur. 1982. **Islam and Modernity**. University of Chicago Press. USA.

Rahman, Fazlur. 1983. Some Key Ethical Concepts of the Qur'an. **Journal of Religious Ethics2**, pp. 170 – 85.

Rippin, Andrew. 1988. The Function of Asbab al-Nuzul in Qur'anic Exegesis. **Bulletin of the School of Oriental and African Studies51**, pp. 1 – 20.

Robson, James. 1990. **Mishkat-al-Masabih**: English Translation with Explanatory Notes.2 Vols. Muhammad Ashraf. Pakistan.

Rodinson, Maxime. 1980. **Mohamed**. Harmondworth. UK.

Rosenthal, E.I.J. 1958. **Political Thought in Medieval Islam**. Cambridge University Press. UK.

Royster, James. 1989. Configurations of Tawhid in Islam. **Muslim World77**, pp. 28 – 42.



Rubinstein, Richard E. and Farle Crocker. 1994. Challenging Huntington. **Foreign Policy 96**, Autumn.

Ruthven, Malise. 1991. **Islam in the World**. Penguin. UK.

Safranski, Rüdiger. 2002. **Nietzsche: A Philosophical Biography**. Trans. by Shelley Frisch. W.W.Norton & Co.

Said, Edward. 1978. **Orientalism**. Penguin. London. UK.

Said, Edward. 1981. **Covering Islam**. Routledge. London. UK.

Sayyidain, K.G. 1972. Islam's Quest for Religious Unity. **Islam and the Modern Age3 (4)** pp. 1 – 21.

Schacht, Joseph. 1950. **The Origins of Muhammadan Jurisprudence**. Oxford University Press. UK.

Schacht, Joseph. 1964. **An Introduction to Islamic Law**. Oxford University Press. UK.

Schacht, Richard. 1983. **Nietzsche**. Routledge. UK.

Schleifer, Abdullah. 1982. Jihad: Sacred Struggle in Islam. **Islamic Quarterly28(1)** pp. 118 – 31.

Scruton, Roger. 2005. I resentyour success. I hate you and your kind. So I bomb you. **The Times**, 9 July 2005.

Shaban, M.A. 1971. **Islamic History: A New Interpretation**. Vol. 1. Cambridge University Press. UK.

Shariati, Ali. 1980. **Marxism and Other Western Fallacies**. Mizan Press. USA.

Siddiqui, Abdul Hamid (trans.) 1975. **Sahih Muslim**. 4 Vols. Muhammad Ashraf. Pakistan.

Simmel, Georg. 1978. **The Philosophy of Money**. Trans. by Tom Bottomore and David Frisby. Routledge. UK.

Simon, Róbert. 1989. **Meccan Trade and Islam: Problems of Origin and Structure**. Akadémiai Kiadó. Hungary.



Smith, Donald E. (ed.). 1974. **Religion and Political Development in the Modern World**. Little, Brown and Co. USA.

Smith, Jane. 1975. **A Historical and Semantic Study of the Term 'Islam' as seen in a Sequence of Qur'an Commentaries**. University of Montana Press. USA.

Sonn, Tamara. 1995. Rahman, Fazlur, in **The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World**, ed. by John L.Esposito. Oxford University Press. UK.

Southern, R.W. 1962. **Western Views of Islam in the Middle Ages**. Harvard University Press. USA. Tabari, al-. 1879 – 1901. **Tarikh al Rusul wa al-Muluk**, ed. by de Goeje et al.Leiden Press.

Talbi, Mohamed. 1981. A Community of Communities:The Right to be Different and the Paths to Harmony. **Encounter77**, p. 114.

Talbi, Mohamed. 1985. Religious Liberty: A Muslim Perspective. **Islamochristiana11**, pp. 99 – 113.

Talbi, Mohamed. 1989. Religious Liberty: A Muslim Perspective. **Liberty and Conscience**, Spring, Vol. 1 No. 1, pp. 12 – 20.

Tanner, Michael. 1994. **Nietzsche**. Oxford University Press. UK.

Taylor, M.C. 1984. **Erring: A Postmodern A/Theology**. University of Chicago Press. USA.

Tillich, Paul. 1951. **Systematic Theology**, Vol. 1. University of Chicago Press. USA.

Tracy, David. 1987. **Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope**. Harper and Row. USA.

Trimingham, J.S. 1979. **Christianity Among the Arabsin Pre-Islamic Times**. Longman. UK.

Troll, Christian. 1987. The Qur'anic View ofOther Religions: Grounds for Living Together. **Islam and the Modern Age18(1)**, pp. 5 – 19.

Turan, Ilter. 1991. Religion and Political Culture in Turkey, in **Islam in**



Modern Turkey, ed. by Richard Tapper. I.B.Tauris & Co. Ltd. UK.

Usman, Muhammad, 1969, **Islam Pakistan Mien**. Maktab-i-Tadid. Pakistan.

Waines, David. 1995. An **Introduction to Islam**. Cambridge University Press. UK.

Waqidi, al-. 1890. **Kitab al-Maghazi**. Navala Ksaova. Cawnpore, India.

Watt, Montgomery. 1953. **Muhammad at Mecca**. Clarendon Press. UK.

Watt, Montgomery. 1956. **Muhammad at Medina**. Oxford University Press. UK.

Watt, Montgomery. 1962. **Islamic Philosophy and Theology**. Edinburgh University Press. UK.

Watt, Montgomery. 1968. **Islamic Political Thought**. Edinburgh University Press. UK.

Watt, W. Montgomery. 1978. Thoughts on Muslim-Christian Dialogue. **Hamdard Islamicus1**(1), pp. 1 – 52.

Watt, Montgomery. 1994. **Islamic Creeds: A Selection**. Edinburgh University Press. UK.

Weber, Max. 1965. **The Sociology of Religion**. Trans. by E.Fischoff, ed. by T.Parsons. Methuen. UK.

Weber, Max. 1978. **Economy and Society**. University of California Press. USA.

Wolf, E.R. 1951. The Social Organisation of Mecca and the Origins of Islam. **Southwestern Journal of Anthropology7**, pp. 329 –56.

Zafar, S.M. 1980. **Awam, Parliament, Islam**.Maktab-i-Tadid. Pakistan.

Zakaria, Rafiq. 1988. The **Struggle Within Islam: The Conflict Between Religion and Politics**. Penguin. UK.



الكتاب

تكتسي قضية الهوية الإسلامية أهمية حاسمة في ضوء الأحداث الجارية، وتحديدًا «مابعد [جدالات] 9/11» المصحوبة بتركيز كبير على معالم أطروحة «صراع الحضارات». وفي حين كان فريدريك نيتشه يتوجه إلى جمهور من ثقافة وعصر مختلفين، فإنّ رؤاه الأصيلة والإبداعية والنفسية والفلسفية والتاريخية تسمح بفهم جديد ومستنير للإسلام في سياق عصرنا الحديث. يشرع روي جاكسون في كتابه الجديد، نيتشه والإسلام، ليحدّد قضايا:

- لماذا شعر نيتشه بميله لأنْ يكون سمحًا تجاه التراث الإسلامي، رغم أنه كان نقديًّا تجاه المسيحية الغربية؟

- كيف كان الدين مهمًّا لرؤى نيتشه حول قضايا مثل الفلسفة الأخلاقية والسياسية، وكيف يمكن لهذا الأمر أنْ يساعدنا على فهم الردّ الإسلامي على الحداثة؟

- كيف يمكن لرؤية نيتشه المميزة وميثودولوجيته أنْ تساعدنا على فهم البارادايمات الإسلامية مثل: القرآن والنبي والخلفاء «الراشدين»؟

يقدم كتاب نيتشه والإسلام نظرة أصيلة وجديدة في توجهات نيتشه الفكرية حول الدين، ويدلل على أنّ فلسفته يمكن أن تُقدّم مساهمةً مهمة لما اعتبر بارادايمات الإسلام الجوهرية. وعلى هذا النحو، فإنّ الكتاب سيكون ذا أهمية للقراءات المتنوعة وسيُقدّم مادة مفيدة للباحثين المهتمين بالتفكير في الدين والإسلام والمستقبل.

روي جاكسون، هو محاضر وكاتب وباحث مستقل في الفلسفة والدين. وهو مؤلف عدد من الكتب حول موضوعات مثل أفلاطون ونيتشه وفلسفة الدين، وهو مؤلف كتاب «خمسون شخصية مهمة في الإسلام».



